موريس ميرلو بونتي

تقريظ الفلسفة

ترجمة

قزحيا خوري



تقريظ الفلسفة



موريس ميرلو بونتي

تقريظ الفلسفة

ترجمة
قزحيا خوري

منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٣

إلى أمي


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقريظ الفلسَفة



سيدي المدير
زملائي الأعزاء

مَنْ[1] هو شاهد بحثه الشخصي ، أي اضطرابه الداخلي ، لا يسعه ابداً الشعور بأنه وريث رجال كاملين يرى اسماءهم على هذه الجدران . وإذا كان ، فضلاً عن ذلك ، فيلسوفاً ، اي اذا كان يعرف انه لا يعرف شيئاً ، فكيف يظن نفسه مؤهلاً لأخذ مكان وراء هذا المنبر ، وكيف استطاع حتى الأمل بذلك ؟ إن الاجابة على هذه الأسئلة بسيطة جداً : ما هو مكلف المعهد الفرنسي ، منذ تأسيسه ، باعطائه لمستمعيه ، ليس حقائق مكتسبة ، انما فكرة بحثٍ حر . واذا أراد في الشتاء المنصرم الاحتفاظ بكرسي فلسفة ، فذلك لأن اللا ـ معرفة الفلسفية تزيد روح البحث التي هي روحه ضِغْثاً على إبَّالة . اذا طلب فيلسوفٌ اصواتكم ، زملائي الأعزاء ، فذلك ، كما تعلمون ،

(١) هذا النص هو نص الدرس الافتتاحي . اضفنا اليه كملاحظات ، في نهاية الجزء ، بعض الصفحات لم تكن لتجد مكانها فيه .

ليعيش كلية هذه الحياة الفلسفية ، وإذا اعطيتموه إياها ، فذلك لتسهيل هذه المحاولة في شخصه . بقدر إذن ما يشعر بنفسه انه لا يساوي الشرف ، ـ بقدر ما يكون ببساطة سعيداً في المهمة ، لأنه شرف ، يقول ستاندال (Stendhal) ، « ان يكون هوى المرء مهنتَه » ، وبقدر ما يتأثر عندما يلقاكم بمثل هذا التصميم ، بغض النظر عن اي اعتبار آخر ، على رعاية الفلسفة ، بقدر ما ، أخيراً ، يكون سعيداً في ان يشكركم على ذلك اليوم .

لن يسعني دون شك القيام بها بشكل أفضل مما لو تفحصت امامكم مهمة الفيلسوف ، أولاً كما استأنفها وقام بها اسلافي ، وكما تبدو أيضاً في اعتبار ماضي الفلسفة وحاضرها .

يُعرف الفيلسوف بما عنده « بلا مفارقة » من حسن البداهة ومعنى الازدواجية . عندما يكتفي بتلقي الازدواجية ، تدعى هذه التباساً . عند الأكبر تصبح بحثاً ، تساهم في بناء اليقينات ، بدل ان تهددها . ينبغي اذن التمييز بين ازدواجية سيئة وازدواجية جيدة . لقد كان دائماً انه حتى اولئك الذين ارادوا القيام بفلسفة ايجابية كلياً لم يكونوا فلاسفة إلاّ بقدر ما كانوا ، في الوقت عينه ، ينكرون على ذواتهم حق الاقامة في المعرفة المطلقة ـ التي كانوا يعلِّمون ، لا هذه المعرفة ، إنما سيرورتها فينا ، لا المطلق ، انما على الأكثر ، كما يقول كيركغارد ، « علاقة مطلقة » بينها وبيننا . إن ما يصنع الفيلسوف ، هو هذه الحركة التي تقود مجدداً باستمرار من المعرفة الى الجهل ، من الجهل الى المعرفة ، ونوع من السكون في هذه

الحركة . . .

حتى مفاهيم بمثل صفاء مفاهيم لافيل ، وموجهة بمثل هذا العزم نحو الكائن بلا قيد ، تؤكّد هذا التعريف للفيلسوف . فلا فيل يعطي الفلسفة كموضوع « هذا الكل للكائن حيث يأتي كائننا الخاص لينضوي بمعجزة كل اللحظات » . كان يتحدث عن معجزة لأنه يوجد هنا مناقضة : مناقضة كائن كلي ، هو اذن مسبقاً كل ما يسعنا أن نكون وأن نفعل ، وهو مع ذلك لا يسعه أن يكون كذلك بدوننا ويحتاج لأن يزداد بكائننا الخاص . تتضمن علاقاتنا معه معنى مزدوجاً ، الأول بموجبه نحن خاصة ، الثاني بموجبه هو خاصتنا . لا يسعنا اذن أن نتمركز فيه ، لنرى انفسنا والعالم نُشتق منه : اذا فعلنا ذلك ، فهذا لا يمكنه ان يكون ، يقول لافيل ، ألاّ « ونحن نخفي أننا نعرفه قبلاً » . إن موقفي في العالم قبل كل تأمل ودخولي به الى الوجود لا يمكن أن يمتصهما التأمل الذي يتخطاهما نحو المطلق ، ولا أن يُعتبرا فيما بعد كنتائج . لا تكف الحركة التي بها نمضي من انفسنا نحو المطلق عن ضم الحركة النازلة التي يظن فكرٌ منفصلٌ أنه يحققها من المطلق الى ذاته ؛ واخيراً فإن ما يطرحه الفيلسوف ، ليس أبداً المطلق باطلاق ، انه المطلق في علاقته معه . فمع فكرتي المشاركة والحضور ، حاول بالضبط لافيل ان يحدد ، بيننا وبين الكائن الكلي علاقة تبقى دائمًا إلى حدٍ ما متبادلة .

كان على اعماله إذن أن تتوسع في شقين : أولاً ، ان العالم ، الكنز العميق حيث يعتقد الانسان الساذج بإيجاد المعنى الأصلي للكائن ، يبدو للافيل دون سماكة ودون سرٍّ خاص :

« الظاهرة » ، هي التي تظهر ولا باطن لها . لم نستطع ان نتعلم معنى كلمة استعداد لاعتبار هذا الظاهر . فينا وفينا فقط نستطيع لمس باطن الكائن ، لأنه هناك فقط نجد كائناً له باطن وليس حتى إلّا هذا الباطن . ليس هناك اذن علاقة انتقال بيني وبين جسدي ، بيني وبين العالم ، ولا يمكن تجاوز الأنا إلّا « نحو الداخل » . فتجارتي الوحيدة هي مع باطنية كاملة ، نموذج (لكن أيضاً ، سنرى ذلك ، نسخة) عن الباطنية الناقصة التي تحددني . تتمركز وساطة الكائن في الـ « أنا » وفي ما هو انا نفسي اكثر من الـ أنا ، خَلْف العالم والتاريخ .اذا كان يوجد،

من هذا المنظور ، مشكلة وشيءٌ ما يجب فعله في الفلسفة ، فذلك بالكاد : ليس المقصود تذكير الناس بمشاركة في الكائن الشامل الذي لا يسعهم نسيانه كلياً من غير ان يتوقفوا عن أن يكونوا ، والذي هو ، كما تقول مقدمة « الحضور الكامل » مدونٌ دائماً في الفلسفة . بالأحرى لا شأن للفيلسوف في التاريخ وفي مشادات زمانه . كتب لافيل يقول ، وهو يقدم كتاباً في الفلسفة السياسية ، ان الاصلاح الروحي يصلح الدولة « من غير ان يكون علينا التفكير بذلك » .

يبقى الجانب الآخر للاشياء . انا لامتناهية ليست أنا . وحده ، بالنسبة للافيل كائن يعاني بإمكانه ان يقول « أنا » . ليس لديّ اذن ، عن الله ، من خلالي ، معرفة حقيقية . فالفيلسوف ، يقول لافيل ، بتجمعه وراء ذاته ، بالايمان ، يطرح الله ، ولهذا السبب بالذات ، لا يمكنه أبداً التفكير حسب الله . يوجد اذن حقيقة للعالم وللفكر حسب العالم . لكن

بالنسبة لها ، يقول لافيل ، الله « وحيد لامتناهٍ ، كامل منفصل ، غائب ابدي » وبصفته لا يُدرَك بالنسبة لنا ، ومن غير ان يتوقف عن الوجود ، يصبح حاضراً لوحدتنا الخاصة ولانفصالنا الخاص . وهكذا فإن علاقتنا بالكائن ، التي استطعنا الاعتقاد بأنها ايجابية كلياً ، يحضرها الآن نفيٌ مزدوج . وينتج عن ذلك انها ، كي تطرح نفسها اخيراً ، بحاجة الى هذا العالم الذي ، منذ قليل ، لم يكن سوى مظهر . تستعيد اذن شهادات الباطنية المرئية اهميتها : ليس بالنسبة لها ثوباً مستعاراً ، فهي تجسدها . ليس الفكر من دون كلام ، يقول لافيل ، فكراً خالصاً اكثر : لا يعود سوى نية في التفكير . ويقدم كتابه الأخير نظرية للتعبيرية تجعل من التعبير لا « صورة امينة لكائن باطني سبق وتحقق ، بل الوسيلة عينها التي بها يتحقق » . عندئذٍ ، يضيف ، لا يعود المحسوس والظواهر ما يحدد مشاركتنا في الكائن فحسب : « نجسِّدها في الماهية الايجابية لكل كائن ، بحيث يمكننا القول ، اذا لم يكن الاّ ما يظهر ، فعلى الأقل ليس إلاّ بما يظهر » . لم يعد هناك الآن خيارٌ بين الظاهرة أو المادة وبين الكائن أو الروح . تكمن الروحانية الحقة ، يقول لافيل ، في رفض خيار الروحانية والمادية . لا يمكن للفلسفة اذن ان تقوم على تحويل انتباهنا من المادة الى الروح ، ولا ان تستنفَد في الملاحظة اللازمنية لباطنية لازمنية . ليس هناك ، يقول لافيل ، « فلسفة إلاّ لليوم ، تلك التي استطيع الآن أن أعقلها وأن اعيشها »[1] .

---

(١) انظر المدونة رقم ١ في نهاية الجزء .

قد يكون جوهر فكر لافيل ان انطواء الزمان والعالم هو شيءٌ واحد مع استنفادهما في الماضي . لكن هذا يعني ايضاً اننا لا نتجاوز العالم إلاّ ونحن ندخل اليه وأن الروح ، بحركة واحدة ، تستهلك العالم ، الزمان ، الكلمة ، التاريخ وتحركها بمعنى لا يُستهلك . يصبح دور الفلسفة عندئذٍ تسجيل انتقال المعنى هذا اكثر مما هو أخذه كواقع متحقق . لم يقل لافيل هذا في أي موضع . لكن يبدو لنا ان فكرته عن دور مركزي للحاضر الزمني كانت تبعده عن فلسفة استعادية ، تحوِّل مسبقاً العالم والتاريخ الى ماضٍ شاملٍ .

في هذه النقطة من الحاضر تلاقي جدليته النازلة جدلية برغسون ولوروا الصاعدة ، ـ نذكرهما معاً ، بالرغم من الاختلافات التي سيكون علينا تعيينها ، لأن ابحاثهما يجب الا تكون بعد الآن منفصلة فيما سنقول عنها انها لم تَرِد الكائن في تطورها . فقد انطلقا من العالم ومن الزمان المكوَّن . لكن ما ان وصلا الى ما يحركهما باطنياً ، الى ما كان يسميه برغسون « تردد الزمان » ، ولوروا « اختراعاً » ، فقد بلغا من وجهه الزمني نفس الاتصال بين الأحداث وبين المعنى الذي يشغل في النهاية لافيل ، ونستشف في هذا الوقت في بحثهما البريق الغامض نفسه .

ما نقوله هنا لا ينكشف إلاّ بعد تجاوز مظهرٍ أولٍ للبرغسونية . لأنه يوجد ، وعند برغسون بالذات ، طريقة ايجابية تماماً لعرض حدس الديمومة ، حدس المادة والحياة ، حدس الله . أليس اكتشاف الديمومة أولاً اكتشاف واقع ثانٍ

حيث اللحظة، حين مرورها ، تُحفظ ، تبقى ، غير منفصلة عن الحاضر ، تتجمع ؟ أليست الديمومة مثل شيء جارٍ يدوم وهو يجري ، ثم ألا تكمن ابحاث برغسون اللاحقة في العثور مجدداً في « الاشياء الأخرى » ، فِي المادة ، في الحياة ، على نفس اللحمة الواقعية المكتشفة أولاً فينا ؟ تتحدث الصفحات الاخيرة من « مادة وذاكرة » عن « استشعار » ، عن « تقليد » للذاكرة في المادة . ويربط « التطور الخلاق » ، حسب برغسون ، الحياة « سواء بالوعي نفسه ، وسواء بشيء يشبهه » ، ـ وكيف يمكن لشيء ما ان يشبه الوعي اذا لم يكن للوعي الذي نفكر فيه امتلاء شيء ؟ يعتبر برغسون احياناً الوعي جوهراً مشتتاً في الكون « تضغطه الاجسام البدائية في نوع من الملزمة ، وتتركه اجسامٌ مميّزة اكثر يتفتح . ما هو اذن هذا المجرى الواسع للوعي من غير جسم ، من غير فردية ، والذي يقول برغسون انه يخترق المادة ؟ فالوعي ، بعد ان اصبح عاملاً كوزمولوجياً ، لا يُعرف بسهولة . وعندما ، اخيراً ، يماثله برغسون عمداً بالله ، هناك صعوبة في التعرف على أنا في هذا « المركز الذي ستنبعث منه كل العوالم مثل اسهم ضمة كبيرة » . انه إله التجربة الصوفية الذي يعطي ، في « منبعا الاخلاق والدين » ، نهائياً الشخصية للوعي الكوزمولوجي . لكن ، حتى عندئذٍ ، يبقى الاله البرغسوني مختلفاً تماماً عن كل ما يمكننا تسميته الفكر أو الارادة ، لأنه يقصي عنه المركب السلبي . فالفكر أو الارادة الإلهية ، يقول برغسون ، « ممتلئة جداً من ذاتها » حتى انه لا يسعنا ان نجد فيها فكرة اللاكائن . يكون هذا ضعفاً يتنافى مع طبيعته ، التي هي قوة . إن الانسان كما هو ، اذا اخذناه بين

قدرتيَ الله الذي هو قوة والحياة التي هي عمل ، لا يسعه أن يظهر إلاّ كفشل ، انه شبح « انسانية الهية » « كان عليها ، يقول برغسون ، ان تكون موجودة نظرياً ، منذ البدء » ، وليس التاريخ ، حياة البشر السارية نسقاً مستقلاً : فهو يتأرجح بين هيجان العمل والصوفية ، ليس فيه نفسه نجد الخيط الموصل .

امتلاء الديمومة ، امتلاء الوعي الكوزمولوجي الأصلي ، امتلاء الله ، تقتضي هذه النتائج نظرية للحدس كمطابقة أو كاتصال . وقد حدّد برغسون بالفعل ، الفلسفة بانها حالة « نصف إلهية » حيث هناك جهلٌ لكل المشكلات التي « تضعنا في مواجهة الفراغ » . لماذا أوجَدُ ، لماذا يوجد شيءٌ ما وليس لا شيء ، كيف يسعني معرفة شيء ما ، هذه المشكلات التقليدية هي بالنسبة له « مَرَضية » مثل مشكلات الطبيب الذي لم يعد يعرف اذا كان قد اغلق النافذة . لا تظهر إلاّ عندما نتكلف وضع انفسنا فكرياً في فراغ أصلي ، في حين ان الفراغ ، اللاكائن، العدم ، الفوضى ليست أبداً سوى طريقة محض كلامية لتعني اننا كنا نتوقع شيئاً آخر ، وتفترض اذن ذاتاً متمركزة مسبقاً في الكائن . إن الفلسفة ، الفكر الحقيقي ، ستجد هذا الاتصال الساذج المفترض دائماً بجهاز النفي والكلام : ستكون ، قال برغسون ذلك مراراً ، « ذوباناً » في الأشياء ، أو ايضاً « نقشاً » ، « تسجيلاً » ، « اثراً » للاشياء فينا . ستسعى الى « تفكيك المشكلات التقليدية اكثر من سعيها الى حلها » . « فعلٌ بسيط » ، « رؤيا من دون منظور » ، ولوج مباشر ومن غير رموز اعتراضية الى داخل الأشياء ، إن كل هذه

الصيغ الشهيرة للحدس تجعل منه باباً كبيراً الى الكائن ، من غير سبر ، من غير حركة داخلية للحس .

هذا مظهرٌ للبرغسونية ، هو الأسهل رؤيا . ليس الوحيد ، ولا الأصحّ . ذلك ان هذه الصيغ لا تعبر عمّا كان يريد برغسون قوله اكثر مما تعبر عن انشقاقه عن المذاهب التي تلقاها عندما بدأ أبحاثه . يقال : أحيا الحدس على حساب العقل أو الجدلية ، الروح على حساب المادة ، الحياة على حساب الإوالية . هكذا فهمه اصدقاؤه وأعداؤه أيضاً عند ظهوره . إنما ، اعداؤه بعيدون جداً . قد يكون آن الأوان للبحث في برغسون عن شيء آخر غير نقيض آرائهم المنسية . بالرغم من التناقض الظاهري ، إن برغسون الايجابي كلياً هجومي ، وبقدر ما يظهر النفي مجدداً في فلسفته نراها تتأكد . ربّما نشهد بانتباه اكثر لكتبه عندما نبحث فيها ، لا في نقد تين (Taine) وسبنسر ، عن آراء حول العلاقات الحية والصعبة بين الروح والجسد والعالم ، ثم بدلاً من الاستنتاجات المتلاحقة ، فإن الحركة الباطنية التي تحرك الاحداس ، تربط الواحد بالآخر ، واحياناً تقلب العلاقات الأصلية . عندها يكون برغسون قد تخلص نهائياً من اعدائه ، تخلص أيضاً من « اصدقائه »، الذين كان يقول بيغي عنهم إنهم لا يفهمونه أفضل أبداً .ـ ونميز في الوقت نفسه يقين ابحاثٍ مثل ابحاث لوروا ، التي لا تتوقف أبداً عن الايجابية البرغسونية ، والتي ، في نقاط اساسية مثل نظرية الحدس ، توجه دفعة واحدة البرغسونية في معناها الأكثر قبولاً .

اذا كان برغسون يريد الخلاص من المشكلات التقليدية ،

فذلك ليس لالغاء مسألية الفلسفة ، إنما لاحيائها فيها مجدداً .
لقد شعر تماماً بأن على كل فلسفة ، كما توجب على لوروا ، قوله ، ان تكون فلسفة جديدة ، الفلسفة التي يكون قليلاً جداً بالنسبة لها اكتشاف حل مطبوع في الكائن يرضي حشريتنا ، حتى إنه يطلب منها لا ان تخترع حلولاً فحسب ، بل ايضاً ان تخترع مشكلاتها . كتب ، عام ١٩٣٥ : « أُسمّي « هاوياً » في الفلسفة من يقبل كما هي حدود مشكلة مألوفة . . . أن نتفلسف جدياً يكمن هنا في أن « نخلق » طرح المشكلة وأن نخلق الحل . . . » فعندما يقول إذن ان المشكلات المطروحة جيداً ، هي قريبة جداً من أن تُحل ، فهذا لا يعني أننا قد « وجدنا » فعلاً عندما نبحث ، بل اننا اخترعنا فعلاً . وليس هناك سؤالٌ يكون فينا واجابة تكون في الاشياء ، كائن خارجي يجب اكتشافه ووعي مشاهد : الحل هو فينا أيضاً ، والكائن ذاته مسألي . شيءٌ ما من طبيعة الاستفهام ينتقل الى الاجابة .

إن المطابقة البرغسونية الشهيرة لا تعني اذن بالتأكيد ان الفيلسوف يضيع أو يبني نفسه في الكائن . ينبغي القول بالأحرى اذا اختبر الفيلسوف ذاته فقد تجاوزه الكائن . لا يحتاج الى الخروج من ذاته ليبلغ الاشياء نفسها : انه داخلياً مجذوبٌ أو مأخوذٌ بها . ذلك أن أنا هي ديمومة لا يسعها ادراك كائن آخر إلاّ تحت شكل ديمومة أخرى . وأنا أختبر طريقتي الخاصة في استنفاد الزمان ، ادركها ، يقول برغسون ، « كاختبار بين عدد لامتناه من الديمومات الممكنة » . يوجد « طبيعة خاصة » للديمومة تجعل منها انها في الوقت نفسه طريقتي في الوجود وبعدٌ شاملٌ

للكائنات الأخرى ، بحيث ان ما هو « أعلى » و « أدنى » منا يبقى دائماً » « بمعنى ما في باطننا » . ما ألاحظه هو انسجام وتنافر بين الاشياء وبين ديمومتي ، انها الاشياء معي ، في علاقة تواجد جانبية . ليس عندي فكرة ديمومة للكون متميزة عن ديمومتي إلّا لأنها تمتد على طول ديمومتي ولأنه ينبغي ان يجيب شيءٌ ما في السكر الذي يذوب وسط انتظاري لكوب ماء محلّى . عندما نكون في منبع الديمومة ، نكون أيضاً في قلب الاشياء ، لأنها في المحنة التي تجعلنا ننتظر . فعلاقة الفيلسوف بالكائن ليست علاقة المُشاهِد والمشهد الجبهية ، انها اشبه بتواطؤ ، علاقة منحرفة وخفية . نفهم الآن لماذا يستطيع برغسون القول إن المطلق « قريب جداً منا ، وفينا ، الى حد ما » . انه في الطريقة التي تعدل الاشياء بها ديمومتنا .

إذا كان التفلسف اكتشاف المعنى الأول للكائن ، فنحن اذن لا نتفلسف عندما نغادر الوضع البشري : « يجب بالعكس الانغماس فيه . إن المعرفة المطلقة للفيلسوف هي الادراك الحسي . لنفترض ، تقول محاضرة اوكسفورد الأولى ، اننا ، بدل ان نود الارتفاع فوق ادراكنا الحسي للاشياء ، ننغمس فيه لنحفره ونوسعه . . . ، سيكون لدينا فلسفة لن يسعنا مقابلتها مع فلسفات اخرى ، لأنها لا تكون تركت أي شيء خارجها يمكن لمذاهب اخرى التقاطه : تكون اخذت كل شيء » . فالادراك الحسي اساس كل شيء . لأنه يعلمنا ، اذا جاز القول ، علاقة حصرية مع الكائن : « إنه هنا أمامنا ، ومع ذلك ، يدركنا من الداخل . أياً كانت الماهية الخاصة لما هو ولما

يحدث ، نحن فيها » . ربما لم يستخرج هو نفسه من هذه الكلمات كل معناها . يمكننا ان نرى فيها إيماءة الى تطورٍ موضوعي ما اخرج الانسان من الحيوانية ، الحيوان من الوعي الكوزمولوجي ، وهذا الأخير من الله ، وترك فينا رواسب : تقوم الفلسفة اذن على تأريخ هذه الرواسب ، يكون هذا بناءً كوزمولوجياً ، سيبحث الوعي عن اسلاف في الاشياء ، سيعكس عليها نفوساً أو ما شابهها ، تصبح الفلسفة نفسية . لكن ، بما ان برغسون يقول انها ادراك حسي مُعمَّم ، فإنه في الادراك الحسي الحالي والحاضر ، لا في تكوّن ما أريد اليوم ، ينبغي البحث عن علاقة كينونتنا مع الاشياء . « نحن فيها » ، تعني إذن : هذه الألوان ، هذه الأشياء التي نراها تحيك وتسكن حتى احلامنا ، هذه الحيوانات متغيرات هزلية عنا ، تشكل كل الكائنات رمزاً لحياتنا وهي التي نقرأها فينا . لن تكون الطريقة ، الحياة ، الله في « باطننا » ، كما يقول برغسون ، لو كان المقصود المادة بذاتها التي ظهرت في أحد الأيام بنوع من الضعف في المبدأ المفارق ، في الحياة بذاتها ، هذه الحركة الضعيفة التي ، ذات يوم ، اختلجت في قليل من الجبلة الجديدة تماماً ، من الله بذاته ، القوة الهائلة التي تشرف علينا . لا يمكن ان يكون المقصود غير المادة ، الحياة ، الله ، من حيث انها مدركة حسياً منا . إن التكون الذي يُعيد مؤلفات برغسون رسمه ، هو تاريخ لذاتنا نرويه لأنفسنا ، هو اسطورة طبيعية ، نعبر بها عن تفاهمنا مع كل اشكال الكائن . لسنا هذه الحصاة لكننا عندما نراها ، فهي توقظ أصداءً في جهازنا الأدراكي ، يبدو ادراكنا الحسي ، كما لو انه صادرٌ عنها ، أي أشبه بترقيتها

الى الوجود لذاته ، كاستعادة من قبلنا لهذا الشيء الأصمّ الذي يشرع ، فور دخوله في حياتنا ، بنشر كائنه المضمر ، الذي يتكشف لذاته من خلالنا . فما كنا نعتقده مطابقة هو تواجد .

قد يكون برغسون فهم أولاً الفلسفة على انها مجرد عودة الى « معطيات » ، لكنه رأى فيها بعد ان هذه السذاجة ، الثانوية ، المجتهدة ، المعثور عليها من جديد ، لا تذيبنا مع واقع مسبق ، لا تماثلنا مع الشيء نفسه ، بلا منظور ، بلا رمز ، بلا أفق . « جسّ نبض » ، « تفحص » ، « تلمس » : هذه الصيغ الفضلى ، تجعلنا ندرك كفاية ان الحدس بحاجة الى ان يُفهم ، وانه ينبغي عليّ ان اتملك معنى هو ، فيه ، حبيس . ماذا هناك بالتحديد من حدسي حقاً في الحدس ؟ يسلّم برغسون بأنه ، في معظم الأحيان ، ليس حاضراً أمام الفيلسوف إلاّ بشكل « قوة نفي » معينة تبعد الآراء الناقصة . أَهَلْ سنفترض فيه ، تحت مظاهره السلبية ، وجهاً ايجابياً وتاماً يدعمها ؟ معنى هذا الاستسلام للوهم الاستعادي ، الذي ينتقده بالتحديد برغسون . ان الوجه الشامل الذي يسميه حدساً بوسعه تماماً أن يوجه محاولة تعبير الفيلسوف : لا يتضمنها مختصرة ، ونكون مخطئين في ان نتخيل في بركلي ، قبل ان يفكر وأن يكتب ، بركلي مختصراً يتضمن كل فلسفته ومسبقاً . نكون مخطئين في الاعتقاد ، كما كتب ذلك برغسون ، أن الفيلسوف يتكلم طيلة حياته لأنه لم يستطع ان يقول « هذا الشيء المتناهي البساطة » المتجمّع منذ الأزل في « نقطة وحيدة » من ذاته : يتكلم أيضاً « ليقوله » ، لأنه هو نفسه يطلب أن يقال ، لأنه ليس تماماً قبل

ان يقال . صحيحٌ كلياً أنّ كل فيلسوف ، كل رسام يعتبر ما يسميه الآخرون عمله ، ابسط رسم أولي لعمل لا يزال مطلوباً القيام به : ذلك لا يدل على ان هذا العمل موجودٌ في جهة ما دونهم وانه ليس امامهم سوى قناع لبلوغه . اظهر السيد غورولت (Gueroult) هنا بالذات العام الماضي أن سر ومركز فلسفةٍ ما ليس في وحيٍ قبْلادي ، انه يتغير مع تقدم العمل ، انه معنى في سيرورة يبني نفسه بالانسجام معها وبردة فعل عليها ، إن فلسفة هي بالضرورة تاريخ (فلسفي) ، تبادل بين مشكلات وحلول ، يطور كل حل جزئي المشكلة الأصلية ، بحيث ان معنى المجموع لا يعود متضمناً مسبقاً فيها اللهم إلاّ كما يكون اسلوبٌ ما متضمناً في الأعمال وينبىءُ بالفعل نفسه بها . إن ما يقوله غورولت هنا عن الحدس في المذاهب الفلسفية ، بإمكاننا أن نقوله بصورة عامة عن الحدس الفلسفي ، وبموافقة برغسون هذه المرة : فميزة الحدس ان يستدعي تطوراً ، أن يصبح ما هو ، لأنه يتضمن عودة مزدوجة الى الكائن الأخرس الذي يستنطقه ، الى الدلالة المتغيرة التي يستخلصها منه ، التي هي تجربة توافقهما ، التي هي ، كما قال ذلك لحسن الحظ برغسون ، قراءة ، فن ادراك معنى من خلال اسلوب وقبل ان يوضع في مفاهيم ، واخيراً « الشيء نفسه » هو المركز الوهمي لهذه التعبيرات المتسائلة .

بقدر ما سيكون عزمنا على رؤية الأشياء نفسها اكثر نشاطاً، بقدر ما سنرى المظاهر التي بها تعبر عن نفسها تنتشر اكثر بيننا وبينها ، كذلك الكلمات التي بها نعبِّر عنها . بالقدر نفسه الذي

ينجح في اظهار أن الفراغ ، العدم أو الفوضى ليست أبداً في الاشياء ، ليس هناك ، خارجنا ، سوى حضور . الفى برغسون نفسه يعين كخاصة اساسية لذهننا ، كلية الحضور ، القدرة على ان يكون في موضع آخر وعلى ألاّ يتجه نحو الكائن إلاّ غير مباشرة أو بخط منحرف . فالذهن ، يقول ، « يرفض البقاء في مكانه ويركز كل انتباهه على هذا الرفض من غير ان يحدد ابداً موقعه الحالي إلاّ بالنسبة للموقع الذي غادره ، مثل مسافر في مؤخرة قطار لا يرى ابداً سوى الأماكن التي تجاوزها » . ألسنا دائمًا في وضع هذا المسافر ؟ أنكون مرة في النقطة المكانية التي يشغلها جسدنا وأليس صحيحاً ان انخراطنا في المكان هو دائمًا غير مباشر ، يعكسه نحونا المظهر البصري للاشياء الذي يعين نقطة الوقوف التي « يجب » ان تكون نقطة وقوفنا ؟ ينبغي ، حتى يكون بالامكان اعتبار هذا القصد غير المباشر وهذه المسافة الى الكائن عادة سيئة للعقل العملي ، الذي لا يمس طبيعة الذهن الخاصة ، ينبغي ، بعد طرد اللاكائن من العالم ، أن نبعده من ذهننا . يعتقد برغسون انه وصل الى ذلك وهو يُظهر ان عدماً في الوعي يكون وعي عدم ، وانه لا يكون اذن شيئاً . لكن معنى هذا في كلام آخر ان كائن الوعي مصنوعٌ من جوهر مفكك جداً حتى انه ليس أقل وعياً في وعي فراغ منه في وعي شيء ما . فالكائن الذي هو أول بالنسبة للعدم ، ليس اذن الكائن الطبيعي أو الايجابي للاشياء ، انه ، يقول ذلك هو نفسه ، الوجود بالمعنى الكانطي ، الحدوث الجذري . ثم ، ! اذا كانت الفلسفة الحقة تبدد الضلال والقلق المنبعثين من فكرة العدم ، فذلك لأنها تستبطنها ، تجسدها في الكائن الذي يحدث . « اذا

أنكِر علينا حدس الفراغ ، كتب باشلار ، فإنه يحق لنا ان نرفض حدس الممتلىء . . . بحيث اننا ، عبر عدة نقلات ، نعثر مجدداً على جدلية الكائن والعدم الاساسية منتشرة في الزمان . نعطي اذن قول برغسون : « الزمان تردد » كامل معناه الأونتولوجي والزمني .

لقد ابعد لوروا منذ زمن بعيد البرغسونية عن واقعية مكثفة . فالحدس ، بالنسبة له ، هو « مرحلة ملونة من الـ « انا افكر » ، أي « أنا افكر » لا تجعلني فقط اكيداً ، بالمعنى الحصري ، من فكرتي ، بل ايضاً مما يستجيب لها في الهيئة الخاصة لكل شيء ، انها تجربة فكر مخدّر بها يعود الى وعيه مع اقترابه من فكري . تصبح « صور » الفصل الأول من « مادة وذاكرة » الشهيرة ، بالنسبة للوروا وبتعابيره الخاصة ، « لمعان الوجود » ، النقطة حيث يضاء الواقع بي وينكشف . إن التجربة المباشرة هي تلك التي توقظ فيّ هذه الظاهرة الاساسية والتي تحول « كمال موضوعها الى مجموعة عمليات حية » . عندما يطابق الكائن المعروف مع الكائن ، فهذا لا يعني انه يندمج معه : الكائن هو بالنسبة للحدس حدٌ بمعنى الكلمة الحقيقي ، أي ، حسب لوروا ، « طريقة سير ملازمة لتتابع المراحل نفسه ، صفة تقدم معينة ، يمكن تمييزها بواسطة تشابيه باطنية » ، « صفة تساتل » للسلسلة . هكذا اعيد للحدس مركب السلبية والازدواجية التي بدونها يكون أعمى .

ينبغي ، بعد هذا ، كي نكوّن فكرة صحيحة عن البرغسونية أن نستعيد واحداً واحداً احداسها الاساسية وأن

نظهر كيف ان الايجابية الاصلية متجاوزة في كل منها . لقد بدأ جان هيبوليت حديثاً هذا العمل فيها يتعلق بحدس الديمومة . فقد اظهر ان ديمومة « رسالة في معطيات الوعي المباشرة » ، شيوع الحياة الباطنية التي تحفظ كلها ، تصبح في « مادة وذاكرة » نظام تعارض بين فراغ الماضي ، فراغ المستقبل وامتلاء الحاضر ، مثلما بين الزمان والمكان . تقتضي الآن طبيعة الديمومة نفسها أن تنقسم داخلياً الى ابعادها الثلاثة وأن تتلقى في ذاتها الجسم والحيزِّية ، اللذين يشكلان الحاضر ، واللذين من دونهما يبقى حتى الماضي سديماً ولا يستذكر ، أي يغزى من جديد ويعبر عنه . من الآن فصاعداً لم يعدّ الذهن شيوعاً ، انه ما « يجتهد في التجمع » ، كما يقول هيبوليت ، بين حدَّي الذكرى الخالصة والفعل الخالص ، اللذين هما مرادفان للاّشعور »[١] .

يمكننا تسجيل حركة مماثلة في حدس الحياة . فهناك اوقات لا يعود فيها ذوبان الفيلسوف مع وعي في الاشياء ، إنما وعي توافق ، تقارب بينه نفسه وبين الظواهر . عندئذٍ لا يعود المقصود شرح الحياة ، بل حل رموزها ، كما الرسام ، يقول برغسون ، يحل رموز وجه . يجب العثور ثانية على « حدس الحياة ، الحركة البسيطة التي تجري عبر الخطوط ، التي تربطها بعضها ببعض وتعطيها دلالة » . نحن هنا إزاء نوع من القراءة نستطيعها لأننا نحمل في كائننا المتجسد الفباء وقواعد الحياة ، إنما لا تفترض معنى مكتملاً لا فينا ، ولا فيها[٢] . هنا أيضاً كان

(١) انظر المدونة رقم (٢) في نهاية الجزء

(٢) انظر المدونة رقم (٣) في نهاية الجزء

لوروا يمضي عمداً في افضل معنى للبرغسونية عندما يحدد الحياة « بقصدية تلمّس » ، حيث الغاية والوسائل ، المعنى والاقدار يثير احدها الآخر . لا نميز في هذه القصدية الثقيلة ، في هذا المعنى في العمل ، اليسر الاسمى للوعي الكوزمولوجي الذي يُسقط خارجه ، بحركة بسيطة كحركة يدنا ، كل التفاصيل التي تتكوّن منها حياة جسم .

بالأحرى ينبغي التساؤل حول اذا ما كان حدس الله عند برغسون يتلخص في الله « الذي هو قوة » ، الذي تحدثنا عنه في البدء . نعلم انه حدّد باختصار كائن الله كديمومة اكثر ديمومة من ديمومتنا ، تكشف كل ديمومة ، كما يقول ويسميها « ابدية الحياة » ، والتي تتضمن « تماماً » ديمومتنا . لكن معنى هذا اننا ونحن نذهب منها الى ذاتنا ، نذهب من الأكثر الى الأقل ، وأن هذا الأقل ليس بحاجة لشرح ، باعتبار ان العدم ، كما يقول مالبرانش ، لا خصائص له . إلاّ أننا ، رأينا برغسون ، قبل قليل ، يحدد نهائياً ديمومتنا بالعدم المزدوج الذي يضعه المستقبل والماضي تجاه الحاضر ، بتصدع في امتلاء الكائن. اذا كان الله حقاً ابدية حياة ، اذا ، كما يقول برغسون ، ليس شيئاً حادثاً كلياً » ، ينبغي اذن ان تدخل السلبية الى الله « الذي هو قوة » . ايكفي القول ، هنا ، كما يجعل برغسون رافيسون (Ravaisson) يقول ذلك ، « ان الفكر اللامتناهي قد الغى شيئاً ما من امتلاء كائنه ليستخرج منه ، بنوع من اليقظة ومن الانبعاث ، كل ما يوجد » ؟ لكن ، اذا كان الله حقاً قد انقطع تقريباً ليضع في ذاته السلبي واذا كانت الكائنات لا تظهر إلاّ في حركة التحول

المتعارضة ، فهي لا تشتق منه ، ليس مبدأً نستطيع ان ننزل منه نحو ديمومتنا ونحو العالم ، انه إله نحوه نصعد من جديد ، تكتشفه الديمومة في كل لحظة من دفعها ـ كما نشعر باستيهام على حافة مجالنا النظري ، ـ إنما لا يمكن ان « يثبت » ، أن يُعرف ، ولا ان يكون بمعزل عنها ولذاته . وهذا أيضاً ساطعٌ أكثر فيما يقوله برغسون عن الله كمبدأ خير . نعلم انه يرفض بقوة حجج اللاهوت التقليدي التي تجعل من الشر خيراً أدنى : بـإمكان الفيلسوف ، يقول ، أن يُسَرَّ لحجج من هذا النوع في صمت حجرته : ماذا يعتقد بخصوصها امام والدة شهدت لتوها موت ابنها ؟ » إن التفاؤل الوحيد الذي يقبل به هو تفاؤل « تجريبي » : الواقع ان البشر ، بالرغم من كل شيء يقبلون الحياة ، وأنه ايضاً يوجد فرح ما وراء اللذة وعكسها . لا يبرر هذا التفاؤل العذاب بالفرح ، كشرطه ، لا يفترض شيئاً مثل نظرة لامتناهية تكون ، وهي تخترق من طرف الى آخر العالم وظلمة العذاب ، بمثابة قبول . يجري كل شيء ، حسب برغسون ، كما لو ان الانسان يلتقي ، في اصل كائنه المكوِّن ، كَرَماً ليس تسوية مع عداوة العالم ويتفق معه ضدها . ويقول لوروا ، وهو يرفض فكرة الله كتفسير نظري ، بالمعنى نفسه وبقوة اكثر ، « . . . . نعرف الله من خلال حياته نفسها فينا ، في عمل تأليهنا نفسه . ويسعنا ، بهذا المعنى ، ان نقول ايضاً ، بالنسبة لنا ، الله ليس كائناً ، لكنه يصبح » . يوجد في اللاهوت البرغسوني ، كما ربما في كل لاهوت منذ المسيحية ، نوعٌ من « المتحرك » بحيث اننا لا نعلم أبداً ما اذا كان الله هو الذي

يركن اليه البشر في كائنهم البشري أو ما اذا كان العكس ، لأنه حتى نتعرف الى وجوده ، يجب المرور بوجودنا ، ولأن هذا ليس تحولاً .

بالنسبة لله الذي هو قوة ، كان وجودنا في سقوط ، والعالم انحلال ، لا نستطيع الشفاء منه إلاّ بالعودة الى هذا الجانب منه . ويناسب الله الذي هو بجانب البشر ، بالعكس ، تاريخ مستقبلي هو تجربة تفتش عن اكتمالها . ان نقد فكرة التقدم عند برغسون يعني تقدماً بلا حدوث يتم بنفسه . تلك حالة خاصة من الوهم الاستعادي : نرى في حادث ماضٍ تمهيد حاضرنا ، في حين ان هذا الماضي كان « فعلاً »« كاملاً » في زمانه وان النجاح الحاضر هو الذي يحوله الى فاتحة . بيد أن هذا يشير بالضبط الى القوة الخارقة التي لنا في أن نستعيد الماضي ، في ان نخترع له تتمة . حتى لو كان يوجد هنا تحولٌ ، فهو لن يكون ليحدث من غير معنى مشترك للماضي والحاضر . يسلّم برغسون اذن بمعنى تدريجي للتاريخ ، وبتقدم ، شرط ألاّ يكون قوة تعمل من ذاتها ، نحدده لا بفكرة ، إنما بثابتة اتجاه نفهم انه علينا صنعها بقدر ما و علينا ملاحظتها . منذ الآن ، لا يوجد شيءٌ لا معنى له كلياً في التاريخ : فتفرعاته ، ردبه ، عوداته الى الطريق المهجورة ، انقساماته ، صراعاته ليست لا معنى لها إلاّ بنظر فكر مجرد ، يرغب في تحويل موضوعات التاريخ الى موضوعات فكرية . لكن ، ليس المقصود هنا فقط مقابلة افكار ، بل تجسيدها وجعلها تعيش ، ولا نستطيع في اطار هذه العلاقة ان نعرف ما تستطيعه إلاّ اذا جربنا . هذه التجربة هي محاباة

وكفاح . ليس الكفاح اذن هنا ، يقول برغسون ، « سوى المظهر السطحي لتقدم ما » . من الأفضل ان تكون الوحدة الأصلية مقطوعة وأن يكون العالم، التاريخ كائنين . فانقسام الانسان مع ذاته ، الذي كان يحول قبل قليل دون ان يكون « الانسان الإلهي » ، يشكل الآن حقيقته وقيمته . انه منقسمٌ لأنه ليس « نوعاً » أو « شيئاً مخلوقاً » ، لأنه « جهدٌ خلّاق » ، يقول برغسون ، لأن الانسانية حتى تكون مقبولة ، لم يكن باستطاعتها أن « تتكون نهائياً من دون مساعدة الانسان نفسه » . انقسام الأصول رمزٌ تعطيه لنفسها ارادتنا الحاضرة في أن تكون في آن واحد جسمًا وفكراً ، انه الدعوة الى ان يُخْلَق من كل اجزاء هيكل مؤسسة حيث يستطيع الفكر التعرف على ذاته . من هنا ، سواء تعلق الأمر بالأوالية ، بالبطالة العمالية ، أو بوضع النساء ، فالنَفَس البرغسوني محافظٌ قليلاً . وكان لوروا قد توقع بهذا الخصوص المعنى الكامن للبرغسونية عندما اعتبر تاريخنا كله بمثابة ثورة مستمرة منذ النهضة وتحدث عن « بعد الأنسنة المطلق » .

تُلخَص حركة البرغسونية الباطنية بالقول انها الانتقال من فلسفة للانطباع الى فلسفة للتعبير . فما قاله برغسون بحق اللغة ينسي ما قاله لصالحها . ذلك انه هناك اللغة المجمَّدة على الورق أو في الفضاء في عناصر غير متصلة ، ـ والكلمة الحية ، المساوية والمنافسة للفكرة ، كما كان يقول فاليري . لقد ادرك برغسون هذا . اذا كان الانسان يسمو وسط العالم ويبدل الأواليات ، فمرد هذا ، يقول ، الى جسمه ، الى دماغه ، « مرده الى لغته ،

التي تقدم للوعي جسماً لا مادياً يتجسد فيه » . إن المقصود هنا بصورة عامة ، من خلال اللغة ، هو التعبير . لقد رأى برغسون ان الفلسفة لم تكن تقوم على ان تحقق على حدة وعلى أن تقابل الحرية والمادة ، الروح والجسد وأن الحرية والروح ، كي تكونا ذاتهما ، كان عليهما ان تتأكدا في المادة أو في الجسم ، أي ان تعبرا عن ذاتيهما . كان المقصود ، يقول « التطور الخلّاق ، أن تخُلق ، مع المادة ، التي هي الضرورة نفسها ، اداة حرية ، أن تُصَنع اوالية تنتصر على الأوالية » . المادة عائق لكنها ايضاً أداة وحافزٌ . يجري كل شيء كما لو ان روح الأصول ، التي كانت تعوم على المياه ، كانت بحاجة حتى تكون تماماً الى ان تنشىء لنفسها أدوات تجليها . ليس ما نسميه التعبير سوى صيغة اخرى لظاهرة لم يكلّ برغسون من العودة اليها ، والتي هي الأثر الأرتجاعي للحق . فتجربة الحق لا يسعها أن تمنع نفسها من عكس ذاتها في الزمان الذي سبقها . ليس في هذا غالباً سوى مفارقة ووهم . لكن برغسون يوحي ، في « الفكر والمتحرك » ، وهو يتحدث عن حركة رجعية للحق ، ان المقصود خاصة اساسية للحق . أن نعقل ، بعبارة اخرى ان نعقل فكرة على انها حقة ، يستلزم أن نستأثر بالماضي كحق مستعاد ، أو ايضاً أن نعتبره سبقاً للحاضر ، أو على الأقل أن نضع الماضي والحاضر في عالم واحد . ما أقوله عن العالم الحسي ليس في العالم الحسي ومع ذلك لا معنى له سوى ما يعنيه . إن التعبير يُسَبِّقُ تاريخه ويفرض ان الكائن يسير نحوه . فهذا التبادل بين الماضي والحاضر ، المادة والروح ، الصمت والكلمة ، العالم ونحن ، هذا التحول من الواحد الى الآخر ، مع بريق

حقيقة ، بشكل صافٍ ، هو بنظرنا ، اكثر بكثير ، من المطابقة الحدسية الشهيرة ، افضل ما في البرغسونية .

إن فلسفة من هذا النوع تتضمن غرابتها الخاصة ، لأنها ليست ابداً تماماً في العالم ، ومع ذلك ليست أبداً خارج العالم . فالتعبير يفترض احداً ما يعبِّر ، حقيقة يُعبَّر عنها ، والآخرين الذين يُعبَّر أمامهم . مسلّمة التعبير والفلسفة انه بإمكانها أن تفي في آن واحد بهذه الشروط الثلاثة . لا يسع الفلسفة ان تكون حديثاً ثنائياً بين الفيلسوف وبين الحق ، حكمًا صادراً من عل حول الحياة ، العالم ، التاريخ ، كما لو ان الفيلسوف ليس فيه ـ ولا يسعها فضلاً عن ذلك ان تنيط الحقيقة المدركة باطنياً بأي حجة خارجية . ينبغي عليها صرف النظر عن هذا الخيار . لقد كان برغسون يحس تماماً بهذا ، فوصيته لعام ١٩٣٧ ، بعد أن كان أعلن أن تأملاته « قادته اكثر فأكثر الى قربٍ من الكثلكة » ، تضيف هذه الكلمات التي تطرح موضوعنا : « كنت اهتديت لو لم أكن رأيت تتهيأ منذ سنوات موجة رهيبة من اللاسامية ستتدفق على العالم . اردت البقاء وسط من سيصبحون غداً مضطهَدين » . نعلم انه وفى بوعده ، حتى انه رفض ، بالرغم من المرض والسن ، التسهيلات التي أرادت منحها لهذا اليهودي الشهير سلطة معيبة لمبادئه الخاصة . اذن لامعمودية سرية ، بالرغم من الاسطورة وبالرغم من الموافقة في الأصل . هنا نرى كيف كان برغسون يتصور علاقاتنا بالحقيقة . فالموافقة على الحقائق التي يمكن ان تحملها مؤسسة أو كنيسة لم تكن لتفك ارتباطه بهذا الميثاق التاريخي الذي تم بينه وبين مضطهَدي

الغد ، تصبح الهداية هروباً ولا يسع الارتباط الظاهر بالمسيحية أن يتغلب على الإله المستتر في عذاب المضطهدين. سيقال : اذا كان الفيلسوف يعتقد حقاً أن الكنيسة تملك اسرار الحياة وأدوات الخلاص ، فإنه لا يمكنه ان يخدم الآخرين أفضل مّما في خدمتها من غير تحفظ . لكن بلا ريب الافتراض هو الباطل: فبرغسون ، بالاختيار نفسه الذي قام به ، يشهد انه لا يوجد بالنسبة له « مكانٌ للحقيقة » ، حيث ينبغي علينا الذهاب للبحث عنها بأي ثمن ، وحتى بتحطيم العلاقات الانسانية وروابط الحياة والتاريخ . فعلاقتنا بالحق تمر بالآخرين . امّا اننا نمضي الى الحق معهم ، وإلاّ فلسنا الى الحق ماضين . إلاّ ان ذروة المشكلة هي ان الآخرين ، اذا لم يكن الحق صنمًا ، ليسوا بدورهم آلهة ، لا حقيقة من دونهم ، لكن لا يكفي ، لبلوغ الحق ، ان نكون معهم . في الوقت الذي كان يُطلب اليه بالحاح ان يقدم أخيراً علم اخلاقه ، كتب برغسون جملة قصيرة توضحه تماماً : « لسنا مرغمين ابداً على تأليف كتاب » ، لا يسعنا أن ننتظر من فيلسوف ان يذهب أبعد مّما يرى هو نفسه ، ولا أن يعطي ارشادات ليس واثقاً منها . وليس تلهف الأنفس بحجة هنا : فالنفوس لا تخدم « بالتقريب » وبالتضليل . انه الفيلسوف اذن والفيلسوف وحده الحَكَم. ها اننا قد عدنا الى الذات والى المواجهة بين الذات والحق . إلا اننا كنا نقول لا حقيقة منعزلة . فهل نحن في دائرة مغلقة ، نحن فيها لكنها ليست دائرة المشككين . صحيحٌ انه ليس هناك حَكَمٌ في نهاية المطاف ، انني لا افكر حسب الحق فقط ، ولا حسبي أنا فقط ، ولا حسب الغير فقط ، لأن كل واحد من الثلاثة بحاجة الى

الاثنين الآخرين ويصبح هناك لا معنى اذا ضحينا بهما في سبيل الاخير . لا تنفك حياةٌ فلسفية من الارتباط بهذه النقاط الاساسية الثلاث . إن لغز الفلسفة (وفلسفة التعبير) هو ان الحياة احياناً هي نفسها أمام الذات ، امام الآخرين وامام الحق . هذه المراحل هي التي تبررها ، ولا يعوِّل الفيلسوف إلاّ عليها . لن يرضى ابداً بأن يريد نفسه ضد الناس ، ولا الناس ضده ، أو ضد الحق ، ولا الحق ضدهم . يريد ان يكون في كل مكان في آن واحد ، مجازفاً بالاّ يكون أبداً كلياً في أي مكان . ليست معارضته عدوانية : يعلم ان هذا يبشر غالباً بالاستسلام . لكنه يدرك جيداً حقوق الغير والخارج الى حد انه لا يسمح لهم بأي تعدٍ ، ثم انه ، عندما يكون متورطاً في عملية خارجية ، وإذا اردنا ان نجرّه الى ما وراء النقطة حيث تفقد المعنى الذي يقتضيها ، يكون رفضه هادئاً اكثر بقدر ما يكون قائماً على نفس دوافع ارتباطه . من هنا العذوبة الثائرة ، الارتباط الحالم ، الحضور الدقيق جداً التي تُقلق جميعها عنده . وكما يقول ذلك برغسون عن رافيسون ، بنفحة شخصية الى حد اننا نتصور هنا عودةً ما الى الذات : « لم يكن يمكِّن منه . . . لقد كان من اولئك الذين لا يظهرون حتى ما يكفي من المقاومة كي يمكننا ان ننخدع برؤيتهم يستسلمون » .

اذا كنا قد ذكّرنا بهذه الكلمات لبرغسون التي ليست كلها في كتبه ، فذلك لأنها تجعلنا نحس بما هناك من عسير في علاقات الفيلسوف بالآخرين أو بالحياة ، وبأن هذا العسر جوهري للفلسفة . لقد نسينا هذا قليلاً ، فالفيلسوف العصري

هو غالباً موظف ، دائماً كاتب ، ثم إن الحرية المتروكة له في كتبه تتقبل رأياً مغايراً : فما يقوله يدخل جملةً في عالم اكاديمي حيث خيارات الحياة مخفّفة ، وفرص الفكر محجوبة . فمن دون الكتب ، تكون مستحيلة رشاقة معينة في الاتصال ، ولا شيء يقال ضدها ، . لكنها ليست في نهاية الأمر سوى اقوال اكثر ترابطاً . إلاّ أن الفلسفة الموضوعة في كتب تكف عن سؤال الناس . إن ما في الفلسفة من غريب ومّما لا يطاق تقريباً ، اختبأ في حياة المذاهب الكبرى اللائقة . ينبغي ، للعثور مجدداً على وظيفة الفيلسوف الكاملة ، التذكر انه حتى الفلاسفة ـ الكتّاب الذين نقرأ لهم والذين نحن هم لم يكفوا اطلاقاً عن الاقرار بمعلّم لهم لا يكتب ، لا يعلّم ، اقلّه في مناصب للدولة ، يتوجه الى من يلتقيهم في الشارع وواجه مشكلات مع الرأي ومع السلطات ، يجب تذكر سقراط .

إن حياة وموت سقراط هما تاريخ العلاقات الصعبة التي يقيمها الفيلسوف ، ـ عندما لا تحميه الحصانة الأدبية ، ـ مع آلهة المدنية ، أي مع الناس الآخرين ومع المطلق المجمّد الذي يعرضون صورته . لو كان الفيلسوف متمرداً ، لكان يصدم أقل . لأنه ، بالنتيجة ، كل واحد يعلم في ذاته ان العالم كما يسير غير مقبول ، نحب فعلاً أن يكتب هذا ، لشرف الانسانية ، لاحتمال نسيانه لدى العودة الى الاعمال . فالثورة اذن لا تضير . مع سقراط ، الأمر مختلف . يعلم ان الدين حق ، وشوهد يقدم القرابين للآلهة . يعلم انه تجب الطاعة للمدينة ، وكان أول من أطاعها حتى النهاية . ما يؤخذ عليه

ليس ابـداً ما فعله ، انمـا الطريقـة ، الدافـع . يـوجـد في « الدفاع » كلمة تشرح كل شيء ، عندما يقول سقراط لقضاته : « ايها الاثينيون انني اؤمن اكثر من أيٍ من الذين يتهمونني » . كلمة وحي : يؤمن أكثر منهم ، لكن أيضاً يؤمن بشكل مختلف عنهم وبمعنى آخر . فالدين الذي يقول انه حق ، هو ذاك الذي لا تتصارع فيه الآلهة ، ذاك الذي تبقى فيه النبوات غامضة ـ لأنـه ، اخيراً ، يقـول سقراط كسينـوفون (Xénuphun) ، انها الآلهـة ، لا العصافير التي ترى المستقبـل ، ـ ذاك الـذي لا ينكشف فيه الإلهي ، مثل وحي سقراط ، إلّا باخطار صامت ومذكر للانسان بجهله . الدين هو اذن حق ، لكن بحقيقة لا تعرف نفسها ، حق كما يعتقده سقراط لا كما يعتقده هو نفسه . كذلك ، عندما يبرر المدينة ، فذلك لأسباب خاصة به وليس بحجج الدولة . لا يهرب ، يمثل أمام المحكمة . لكن هناك القليل من الاحترام في التفسيرات التي يعطيها عنها . في شيء ، يقول باديء ذي بدء ، ليس اندفاع الحياة مقبولاً ، فضلاً عن ذلك لن أُحتَمَل أفضل في مكان آخر ، أخيراً ، لقد عشت دائماً هنا . تبقى حجة سلطة القوانين الشهيرة . لكن ينبغي النظر اليها عن كثب . يقوّل كسينوفون سقـراط : نستطيـع اطاعـة القوانين ونحن نتمنى ان تتغير ، كما نخـدم في الحرب ونحن نتمنى السلام . ليس الأمر اذن لأن القوانين جيدة ، بل لأنها النظام ونحن بحاجة الى النظام لتغييره . عندما يرفض سقراط الهرب ، فذلك ليس لأنه يعترف بالمحكمة ، انما للطعن بهـا بصورة افضل بهروبه ، كان أصبح عدواً لاثينا ، وجعل الاتهام صحيحاً . ببقائه ، ربح ، سواء بُرِّيء أم أُدين ، برهن على

فلسفته بجعلها مقبولة من قضاته ، أم برهن عليها بقبوله الحكم . بعد ست وسبعين عاماً ، سيقول ارسطو وهو ينفي نفسه انه لا داعي للسماح للاثينيين بجريمة ذم فلسفي جديدة . إن سقراط يكوِّن لنفسه فكرة اخرى عن الفلسفة : ليست اشبه بصنم هو حارسه ، وينبغي عليه وضعه في مكان أمين ، انها في علاقته الحية مع اثينا ، في حضوره الغائب ، في طاعته من غير احترام . فلسقراط طريقة في الطاعة هي طريقة مقاومة ، مثلما يخرج أرسطو عن الطاعة في لياقة وكرامة . كل ما يفعله سقراط يتمحور حول هذا المبدأ السري الذي نغضب لعدم ادراكه . كونه دائماً مذنباً بالمبالغة أو بالتقصير ، دائماً أبسط وأقل ايجازاً من الآخرين ، أودع وأقل تهاوداً ، فإنه يضعهم في حالة انزعاج ، يسبب لهم هذه الاهانة التي لا تغتفر في جعلهم يشكون بأنفسهم. في الحياة ، في المجالس الشعبية ، كما أمام المحكمة ، انه دائماً هناك ، لكن بشكل لا نستطيع شيئاً ضده . لا فصاحة ، لا مرافعة معدَّة مسبقاً ، وبالدخول في لعبة الاحترام نكون قد حكمنا للنميمة . لكن أيضاً لا تحدٍ ، اذ ذلك يعني ان ننسى ان الآخرين بمعنى ما لا يستطيعون ابداً الحكم عليه بغير ما يفعلون . فالفلسفة نفسها ترغمه على المثول أمام القضاة وتجعله مختلفاً عنهم ، والحرية نفسها التي ترميه وسطهم تحصنه ضد احكامهم المسبقة . المبدأ نفسه يجعله عاماً وخاصاً . هناك شيء منه حيث هو قريب منهم جميعاً ، يدعى عقلاً ، وهو غير مرئي من قبلهم ، انه بالنسبة لهم ، كما كان يقول ارسطوفان (Aristophane) ، غيوم ، فراغ ، ثرثرة . يقول المعلقون احياناً : هذا سوء تفاهم . يؤمن سقراط بالدين وبالمدينة في الفكر وفي

الحقيقة ـ بينما هم يؤمنون بهما حرفياً . فقضاته وهو ليسوا في الموقع نفسه . لو انه عبّر بصورة أفضل ، لكنا رأينا جلياً انه لم يكن يفتش عن آلهة جدد وانه لم يكن يهمل آلهة اثينا : لم يكن يفعل سوى اعطائها معنى ، كان يفسرها . المصيبة ان هذه العملية ليست بريئة تماماً . ففي عالم الفيلسوف ننقذ الآلهة والقوانين من خلال فهمها ، ثم كان ينبغي بالضبط فلاسفة امثال سقراط لتهيئةٍ واقعيةٍ لميدان الفلسفة . إن الدين المفسَّر ، بالنسبة للآخرين ، الدين الملغى ، والاتهام بالكفر ، هذا رأي الآخرين فيه . يعطي اسباباً للطاعة للقوانين ، لكن هذا كثير ان يكون لنا اسبابٌ للطاعة : « فهذه الأسباب تقابلها أسباب اخرى وهكذا يُفقد الاحترام . ان ما ننتظره منه هو بالضبط ما لا يستطيع اعطاءه : القبول بالشيء عينه ، ومن دون حيثيات . أما هو ، بالعكس ، فإنه يمثل أمام قضاته ، انما ليشرح لهم ما هي المدينة . كما لو انهم لا يعرفون ذلك ، كما لو انهم ليسوا المدينة ، لا يرافع لنفسه ، يرافع عن دعوى مدينة تتقبل الفلسفة . يقلب الأدوار ويقول لهم : لست انا من أدافع عنه بل انتم . في نهاية الأمر ، ان المدينة فيه ، وهم اعداء القوانين ، انهم هم المحاكَمون وهو القاضي . قلب حتمي عند الفيلسوف ، لأنه يبرر الخارج بقيم تأتي من الداخل .

ما العمل اذا لم يكن بوسعنا لا المرافعة ولا التمرد ؟ التحدث بطريقة تظهر الحرية بأوجهها ، احلال الابتسامة محل الحقد ـ امثولة لفلسفتنا ، التي فقدت ابتسامتها مع مأسويتها . هذا ما نسميه تهكمًا . إن تهكم سقراط علاقة متشامخة ، لكن

حقيقية ، مع الغير ، يعبر عن هذا الواقع الاساسي وهو ان كل فرد ليس إلا ذاته ، ضرورة ، ومع ذلك يتعرف على ذاته في الآخر ، يحاول ان يحل الواحد والآخر من اجل الحرية . مثلما في المأساة ، الخصمان مبرّران كلاهما والتهكم الحقيقي يستخدم تورية مستندة الى الأشياء . ليس هناك اذن اي اكتفاء ، انه تهكم على الذات بقدر ما هو على الآخرين . انه ساذجٌ ، يقول هيغل : ليس التهكم السقراطي في قول الأقل لمزيد من الابهار من خلال اظهار قوة النفس أو ترك المجال لافتراض معرفة باطنية « فكل مرة اقنع فيها أحداً ما بالجهل ، يقول بأسى « الدفاع » ، يتخيل الحضور انني اعلم كل ما يجهله » . انه لا يعلم اكثر منهم ، يعلم فقط انه لا يوجد معرفة مطلقة واننا بهذا النقص منفتحون على الحقيقة . يقابل هيغل هذا التهكم الطيب بالتهكم الرومنطيقي الذي هو التباس ، مكر ، اكتفاء . يستند الى المقدرة التي لدينا بالفعل ، اذا اردنا ، على اعطاء اي معنى لأي شيء كان : يجعل الاشياء غير مهمة ، يتلاعب فيها ، يسمح بكل شيء . ليس التهكم السقراطي هذا الجنون . أو على الأقل اذا كان لديه آثار تهكم سيء ، فإنه سقراط نفسه الذي يعلمنا كيف نصحح سقراط . عندما يقول : اجعل نفسي مكروهاً ، فهذا البرهان على اني اقول الحق ، فإنه مخطىءٌ حسب مبادئه الخاصة : كل الحجج الجيدة تؤذي لكن ليس كل ما يؤذي حقاً . عندما يقول أيضاً لقضاته : لن اكف عن التفلسف ، « عندما يكون عليّ ان اموت عدة مرات » ، فهو يحتقرهم ، يختبر قساوتهم . انه يرضخ اذن احياناً لضلال الوقاحة والخبث ، للرفعة الشخصية وللروح الارستقراطية .

صحيح انه لم يترك له مصادر اخرى سوى نفسه . فقد ظهر ، كما يقول أيضاً هيغل في « عصر انحطاط الديمقراطية الاثينية ، لقد هرب من الموجود وتوارى في ذاته ليفتش فيها عن العادل والخيِّر » . لكن ، اخيراً ، هذا بالضبط ما كان منع نفسه عنه ، لأنه كان يعتقد انه لا يسعنا ان نكون عادلين وحدنا ، واننا اذا كنا كذلك ، وحدنا فإننا نكف عن ان نكونه . اذا كانت المدينة هي التي يدافع عنها حقاً ، فلا يمكن ان يكون المقصود مدينة في داخله ، انما هذه المدينة الموجودة حوله . لم يكن الخمس ماية رجل الذين تجمعوا لمحاكمته جميعهم شخصيات مهمة أو مهابيل : فقد وجد بينهم ٢٨١ مع براءته وكانت ثلاثون صوتاً كافية لانقاذ اثينا من العيب . كان المقصود ايضاً كل اولئك الذين ، بعد سقراط ، يتعرضون للخطر نفسه . ربما كان حراً في اثارة غضب المهابيل عليه ، في مسامحتهم باحتقار وفي الانتقال الى ما وراء حياته ، لكنه لم يكن حراً في ان يغفر مسبقاً الشر الذي قد يرتكب بحق آخرين وفي الانتقال الى ما وراء حياتهم . كان ينبغي اذن اعطاء المحكمة حظها في الفهم . فطالما نعيش مع الآخرين ، فما من حكم منا عليهم يستثنينا ويضعهم بعيدين عنا . وعبارات مثل كل شيء باطل ، أو الكل شر ، مثلما من ناحية اخرى الكل خير ، المتميِّزة بصعوبة ، ليست من الفلسفة .

هناك مجالٌ للخوف من ان عصرنا ، هو ايضاً ، قد يرفض الفيلسوف بذاته ومن ألّا تكون الفلسفة مرة اخرى سوى ضباب . لأن التفلسف ، يعني البحث ، يعني استلزام أن هناك

اشيـاء يجب رؤيتها وقـولها . لكن اليـوم ، لم نعـد نبحث . « نعود » الى أحد التقاليد أو احدها الآخر ، ثم « ندافع » عنه . فقناعاتنا لا تبنى على قيم أو حقائق مدركة بقدر ما تبنى على اخطاء وعيوب تلك التي لا نريدها . نحب اشياء قليلة اذا كنا نكره الكثير . ففكرنا فكر متقاعد أو متقهقر . يكفّر كل واحد عن شبـابه . يتفق هـذا الانحطاط مـع اتجاه التـاريـخ . إن الافكار ، بعد فترة معينة من الامتـداد ، تتوقف عن التكـاثر والحياة ، تهبط الى مصاف التبريرات والذرائع ، فهي ذخائر ، نخوات ، وما نسميه بأبهة وتطور الافكار لا يعود سوى مجمل توقنا الى الماضي ، احقادنا ، تهيباتنا ، مخاوفنا . في هذا العالم حيث يقوم الانكار والاهواء الكئيبة مقام الأمور اليقينية ، لا نفتش عن الرؤية ، وتصبح الفلسفة ، لأنها تطلب الرؤية ، زندقة . من السـهل تبيان ذلك بالنسبـة لمطلقَـين هما في قلب مناقشاتنا : الله والتاريخ .

من المؤثر ملاحظة اننا لم نعد اليوم نبرهن على وجود الله ، كما كان يقوم بذلك القديس انسيلم (S^t Anselme) ، القديس توما أو ديكارت . تبقى البراهين عادة مضمرة ونكتفي بدحض انكار الله ، سواء بالبحث في الفلسفات الجديدة عن فرجة معينة يظهر فيهـا مجدداً مفهـوم الكائن الضـروري المفترض أبـداً ، وسواء ، بالعكس ، اذا كانت تشكك حتمًا هذه الفلسفات بهذا المفهوم ، بتحريمها باختصار على انها الحاد . وتتم حتى التأملات التي بمثل صفاء تأملات الأب لوباك Lubac حول الأُنسية الملحدة أو تأملات ماريتان (Maritain) حول معنى الالحاد المعاصر كما لو

ان كل فلسفة ، عندما لا تكون لاهوتاً ، تتحول الى انكار لله . فالأب لوباك يتخذ موضوع دراسة الحاداً يـرغب حقاً ، كما يقول ، في « الحلول محل ما يهدمه » ويبدأ اذن بهدم ما يريد استبداله ، وهو بالأحرى ، مثل الحاد نيتشه ، نوعٌ من الهدم للدين . ويدرس ماريتان ما يسميه بغرابة الالحاد الايجابي الذي يبدو له بالأحرى « كمعركة فاعلة ضد كل ما يذكر بالله » ، « فلا الوهية » ، « كفعل ايمان معكوس » ، « كـرفض لله » ، « كتحدٍّ لله » . بيد ان هذه اللاالوهية موجودة فعلاً ، لكن بما انها لاهوتٌ معكوس ، فهي ليست فلسفـة ، ثم ، لو ركّـزْنا النقاش حولها، قد تُظهر ربمّا انها تتضمن في داخلها اللاهوت الذي تحاربه ، لكننا نحوِّل في الوقت نفسه كل شيء الى مجادلة بين الالوهية والالوهية البشرية تتبادلان شكوى الألينة ، ننسى ان نتساءل عماً اذا كان على الفيلسوف ان يختار بين اللاهوت وبـين رؤيا ونـدرلانـد (Wonderland) أو « صـوفيـة الانسـان الاسمى » ، وعماً اذا كان فيلسوفٌ ما قد احلّ الانسان في مهام الكلّي القدرة الماورائية .

أمـا الفلسفة ، فتقف عـلى صعيـد آخـر ، وهي تتجنب لـلأسباب نفسهـا الأنسية البروميثيوسية وتأكيـدات اللاهـوت المقابلة . لا يقول الفيلسوف بأن تخطياً نهائياً للتناقضات الانسانية ممكن وان الانسان الكلي ينتـظرنا في المستقبـل : فهو ، مثـل الباقين ، لا يعرف شيئاً بهذا الخصوص . يقول ، ـ وهذا امرٌ مختلف تماماً ، ـ ان العالم يبدأ ، وليس علينـا أن نحكم على مستقبله على ضوء ما كان ماضيه ، ففكرة قدر بالنسبة للاشياء

ليست فكرة ، بل ضلالاً وعلاقاتنا مع الطبيعة ليست محددة نهائياً ، ان احداً لا يستطيع معرفة ما يمكن للحرية ان تفعل ، ولا تخيل ما ستصبح العادات والعلاقات الانسانية في حضارة لا تعود مهووسة بالتنافس والضرورة . لا يعلق أمله على أي قدر ، حتى لو كان ملائماً ، بل بالأحرى على ما ليس فينا قدراً ، على حدوثية تاريخنا ، والنفي هو الطرح هنا . أينبغي حتى القول إن الفيلسوف أنسَيٌّ ؟ كلاّ ، إذا اعتبرنا الانسان مبدأً تفسيرياً يحل محل مبادىء اخرى ، فإننا لا نشرح شيئاً بالانسان ، ذلك انه ليس قوة ، بل ضعفاً في قلب الكائن ، ليس عاملاً كوزمولوجياً ، بل المكان الذي تُغيرُ كل العوامل الكوزمولوجية فيه ، بتبدل لا ينتهي أبداً ، معناها وتصبح تاريخاً . الانسان هو في تأمل طبيعة لا إنسانية بقدر ما هو في حب الذات . يمتد وجوده ليشمل العديد من الأشياء ، - بالضبط : كل شيء ، - ليصبح هو نفسه موضوع تلذذه أو ليسمح بما نحن محقون بتسميته « شوفينية انسانية » . غير ان ذلاقة اللسان التي تبعد كل دين عن الانسانية تسحب ايضاً دعائم اللاهوت . ذلك ان اللاهوت لا يسجّل جواز الكائن الانساني إلاّ ليشتقه من كائن ضروري ، أي ليتخلص منه ، انه لا يلجأ الى الدهشة الفلسفية إلاّ ليعلل تأكيداً ينهيها . توقظنا الفلسفة على ما لوجود العالم ولوجودنا من مسألية بذاتها ، الى حد اننا لا نُشفى أبداً من التفتيش ، كما كان يقول برغسون ، عن حل في « دفتر الأستاذ » . يناقش الأب دو لوباك (De Lubac) إلحاداً يرمي ، على حد قوله ، الى القضاء « حتى على الموضوع الذي سبق وولّد الله في الوجدان » . هذا الموضوع كل ما يجهله الفيلسوف حتى

انه بالعكس يعقلنه ، يضعه فوق « الحلول » التي تخنقه . ففكرة الكائن الضروري مثلها فكرة « المادة الأبدية » أو فكرة « الانسان الكلي » تبدو له عادية ازاء هذا الانبثاق للظواهر في كل طوابق العالم وهذه الولادة المستمرة المنهمك في وصفها . يمكنه ، في هذا الموقف ، ان يفهم الدين كتعبير للظاهرة المركزية ، لكن ، وقد ذكّرنا سقراط بذلك ، فَهْم الدين وطرحه ليسا امراً واحداً ، بل العكس تقريباً . كان ليشتنبرغ (Lichtenberg) ـ الذي قال كانط إن كل جملة له تخفي معنى عميقاً ـ يعتقد نوعاً ما بعدم وجوب تأكيد أو نفي الله ، ويشرح قائلاً : « يجب الاّ يكون الشك اكثر من تنبّه ، وإلا ، قد يصبح مصدر خطر » . وليس معنى هذا انه اراد ترك بعض الآفاق مفتوحة ، ولا ارضاء كل الناس . فهو يضع نفسه في وعي للذات ، للعالم وللآخرين « كغرباء » (هذه كلمته) تهدم التفسيرات المتناقضة هذا الوعي . إن هذه اللحظة الحاسمة حيث اجزاء من المادة ، كلمات ، احداث تتحرك كلها بفعل معنى كانت ترسم حدوده من غير أن تحويه ، وإن صوت العالم الاساسي هذا ، الذي ندركه ، بأقل ادراكاتنا الحسية ، والذي ستردده المعرفة والتاريخ ، لا فرق بين تقريرهما في وجه كل تفسير طبيعي وبين حلهما من كل ضرورة عليا . نمرّ اذن بمحاذاة الفلسفة عندما نحددها « كالحاد » : انها الفلسفة من زاوية اللاهوتي . ليس نفيها سوى بداية تنبه ، خطورة ، تجربة يجب تقييمها على ضوئها كلها . واذا تذكرنا ، من جهة ثانية ، تاريخ كلمة الحاد ، وكيف وصم به (الالحاد) سبينوزا ، اكثر الفلاسفة ايجابية ، فيجب التسليم بأن صفة ملحد تطلق على كل فكر ينقل أو يبدل في تعريف المقدس ، وبأن الفلسفة ، التي لا

تضعه أبداً هنا أو هناك ، كشيء ، إنما في اتصال الاشياء أو الكلمات بعضها ببعض ، ستكون دائماً عرضة لهذا المأخذ من غير ان تستطيع أبداً المساس به .

لا يمكن لفكرٍ مفتوح وحسّاس أن يقصِّر في معرفة اذا كان للنفي الفلسفي معنى ايجابي ، او اذا كان هذا النفي حضور الذهن نفسه . وقد بلغ ماريتان حدّ الاعلان ان الانكار الدائم للاصنام جوهري للمسيحية . فالقديس ، كتب يقول « ملحدٌ تامٌ » تجاه إله ليس سوى ضمانة للنظام الطبيعي ، يكرس كل شر كما كل خير العالم ، يبرر العبودية ، القلق ، دموع الأولاد ، احتضار الابرياء لضرورات مقدسة ، إله يضحي ، اخيراً ، بالانسان ازاء الكون ، ويكون « امبراطور العالم الخُلْف » . والإله المسيحي الذي يفتدي العالم والذي يمكن بلوغه بالصلوات هو ، يقول ماريتان ، النفي الايجابي لذلك الإله . هذا يمس ، فعلاً ، بجوهر المسيحية . سيتساءل الفيلسوف فقط عماً اذا لم يكن المفهوم الطبيعي والفعلي لله ككائن ضروري هو حكماً مفهوم امبراطور العالم ، عماً إذا لم يكن الإله المسيحي بدونه (المفهوم) سيكف عن ان يكون خالق العالم ، وعماّ اذا لم تكن الفلسفة هي التي تسوق الاعتراض حتى النهاية على الآلهة الكذبة التي وضعتها المسيحية في تاريخنا . أجل اين سيتوقف انتقاد الاصنام واين سيمكننا القول يوماً هنا يكمن الإله الحقيقي ، اذا كنا ، كما يقول ماريتان ، نموت تجاه آلهة كذبة « كل مرة ننحني فيها امام العالم » ؟ .

إذا تناولنا الموضوع الآخر للمناقشات العصرية ، اعني

التاريخ ، سنرى أن الفلسفة هنا أيضاً تبدو يائسة من نفسها . يرى البعض في التاريخ قدراً خارجياً الفيلسوف مدعوٌ لالغاء نفسه كفيلسوف لحسابه (القدر) ، في حين لا يُبقي الآخرون على الاستقلالية الفلسفية إلّا من خلال تجريد الفلسفة من الظرفية ومن خلال جعلها عذراً مشرِّفاً . « دفاعٌ » عن الفلسفة ، و « دفاعٌ » عن التاريخ كتقليدين متنافسين . المؤسسون الذين عاشوهما ، لم يكونوا يجدون هكذا صعوبات في جعلهما يتعايشان فيهم . فهما ، اذا اخذا في حالة الولادة ، في الممارسة الإنسانية لا يتناوبان ، بل يكبران ويصغران معاً .

لقد سبق لهيغل أن ماثلهما بجعله الفلسفة عملية عقل التجربة التاريخية والتاريخ صيرورة الفلسفة . غير ان النزاع أُسدِل عليه قناع ليس إلّا : فالفلسفة تبقى بالنسبة لهيغل معرفة مطلقة ، نظاماً ، كليةً ، فيما التاريخ الذي يتكلم عنه الفيلسوف ليس جدياً بتاريخ ، أي بشيء نفعله ، انه التاريخ الشامل ، المفهوم ، المتحقّق ، الميت . بالعكس ، فالتاريخ ، باعتباره واقعاً محضاً أوحدثاً ، يُدخل الى النظام الذي ندمجه به حركة باطنية تمزقه . تبقى وجهتا النظر صحيحيتين بالنسبة لهيغل ونعلم انه حافظ بعناية على الالتباس . احياناً يبدو الفيلسوف عنده مجرّد قارىء تاريخ مصنوع ، عصفور مينرفا الذي لا يخرج إلّا في آخر النهار ، وعندما يكون العمل التاريخي قد انتهى ، واحياناً يبدو الذات الوحيدة للتاريخ ، لأنه الوحيد الذي لا يخضع له ويفهمه برفعه إياه الى المفهوم . في الواقع ، يسير الالتباس لصالح الفيلسوف : فالتاريخ الذي هو من اخراجه ، لا يجد فيه إلّا

المعنى الذي سبق ووضعه فيه وهو لا ينحني إلاّ أمام نفسه . ربّما ينبغي أن نطبّق ما يقوله آلان (ALAIN) عن باعة النوم على هيغل ، فباعة النوم هم « اولئك الذين يعرضون نوماً احلامه هي بالضبط العالم » . إن تاريخ هيغل الشامل هو حلم التاريخ . كما في الاحلام ، كل ما هو معقول واقعي ، وكل ما هو واقعي معقول . ليس بالمستطاع فعل شيء للناس لا يكون ضمن الوجه الآخر للاشياء ، ضمن النظام . ويمنحهم الفيلسوف هذا الامتياز في تسليمه بعدم قدرته على ان يعقل شيئاً لا يكون من صنعهم ، يمنحهم هكذا احتكار الفاعلية . لكن بما أنه يحتفظ لنفسه ، باحتكار المعنى ، ففي الفيلسوف ، وبه وحده يلحق التاريخ معناه . انه الفيلسوف من يعقل ويقرر هوية التاريخ والفلسفة ، وهذا يعني انه لا هوية هناك .

لم يكن اذن جديد ماركس كناقد لهيغل في جعل الانتاجية الانسانية محرك التاريخ وفي اعتبار الفلسفة انعكاساً لحركته ، انما في كشف الحيلة التي كان الفيلسوف يدسّ بها النظام في التاريخ ليجده (النظام) فيما بعد وليؤكد قدرته الفائقة في وقت كان يبدو انه تخلى عنه . ان امتياز الفلسفة التأملية نفسه ، ادعاء الوجود الفلسفي ، كما كان يقول ماركس الشاب ، هو ذاته واقعة تاريخية ، وليس فعل ولادة التاريخ . اما ماركس فهو يكتشف عقلانية تاريخية ملازمة لحياة البشر ، لم يعد التاريخ بنظره فقط ترتيب الحادث أو الواقع الذي تأتي الفلسفة لتمنحه ، مع العقلانية ، حق الوجود ، إنه الوسط الذي فيه يتكوّن كل معنى وبشكل خاص ما هو مشروع من المعنى التصوري أو

الفلسفي . فما يسميه ماركس « براكسيس » (Praxis) ، هو هذا المعنى الذي يرتسم تلقائياً في تشابك الافعال التي ينظم بها الانسان صلاته بالطبيعة وبالآخرين . لا توجِّه فكرةُ التاريخ العام أو الشامل « البراكسيس » دفعة واحدة . نتذكر تشديد ماركس على انه يستحيل عقل المستقبل . انه بالأحرى تحليل الماضي والحاضر ما يجعلنا نرى بين السطور ، في سياق الأمور ، منطقاً لا يوجهه (السياق) من الخارج ، بل بالأحرى ينبع منه ، ولن يكتمل إلاّ إذا فهم البشر تجربتهم وأرادوا تحويلها . نعلم فقط ، بخصوص سياق الأمور ، انه سيلغي عاجلاً أم آجلاً الاشكال التاريخية اللاعقلية ، تلك التي تفرز الخميرة التي ستقضي عليها . يمكن لهذا الالغاء للّاعقلي ان يوصل الى الفوضى في حال يتضح أن القوى التي تقضي على هذه الاشكال لا يسعها بناء غيرها . لا يوجد اذن تاريخ شامل وربما لن نخرج أبداً ، من ما قبل التاريخ . فالمعنى التاريخي ملازم للحدث الانساني وغير ثابت مثله . ولكن ، نظراً لهذه الخاصية بالذات ، يأخذ الحدث قيمة تَكَوُّن العقل ، لم يعد للفلسفة قدرة الشمول التي كان يمنحها إياها هيغل ، كما لم يعد بإمكانها ان تكون ، مثلما عند هيغل ، مجرّد انعكاس تاريخ متقدم . إننا ، وكما كان يقول ماركس الشاب ، لا « نهدم » الفلسفة كمعرفة منفصلة إلاّ لنحققها . تنتقل العقلانية من المفهوم الى قلب « البراكسيس » الانسانية وتأخذ بعض الوقائع التاريخية معنى ما ورائياً ، فالفلسفة تعيش فيها .

بحجبه عن الفكر الفلسفي قدرة الشمول ، لا يستطيع

ماركس اذن ، كما اعتقد خلفاؤه وربما هو نفسه ، تحويل جدلية الوعي الى جدلية المادة أو الأشياء : عندما يقول انسانٌ بوجود جدلية في الاشياء ، لعل هذا ليس إلاّ من حيث يعقل هذه الأشياء وهذه الموضوعية هي منتهى الذاتية ، كما أظهر ذلك مثال هيغل . فماركس لا ينقل اذن الجدلية نحو الاشياء ، انه ينقلها نحو البشر ، البشر في كل لوازمهم البشرية وفي التزامهم بالعمل وبالثقافة في عملية تُغيرّ الطبيعة والعلاقات الاجتماعية . ليست الفلسفة بوهم : انها جبر التاريخ . والعكس بالعكس ، لم تعد الآن حدوثية الحدث البشري نقصاً في منطق التاريخ ، لقد اصبحت شرطه . لم يعد هناك ، بدونها ، سوى شبح تاريخ . اذا عرفنا الى اين يمضي حكمًا التاريخ ، لا يعود للاحداث ، كلٍّ بمفرده ، أية اهمية ولا معنى ، ينضج المستقبل مهما حصل ، ما من شيء مطروح حقاً للمناقشة في الحاضر ، لأنه ، على أي حال ، يمضي نحو نفس المستقبل . بالعكس ، أياً كان يعتقد بوجود افضليات في الحاضر ، يستلزم هذا حدوثية المستقبل . ليس للتاريخ مجرى اذا فُهم هذا الأخير على انه مجرى ساقية تتجه بها أسبابٌ عليا نحو محيط حيث تختفي . كل عودة الى التاريخ العام تقطع معنى الحدث ، تفقد التاريخ الفعلي معناه وهي قناع للعدمية . ومثلما الإله الخارجي هو حالاً إله كاذب ، لم يعد التاريخ الخارجي تاريخاً . فالمطلقان المتنافسان لا يعيشان إلاّ إذا وجد ، في امتلاء الكائن ، تصميم بشري ينكرهما ، وفي التاريخ تتعلم الفلسفة ادراك هذه السلبية الفلسفية التي نقابلها عبثاً باكتمال التاريخ .

اذا كان خلفاء ماركس لم يفهموه أبداً بهذا المعنى ، واذا كان هو نفسه ، بعد مؤلفات الشباب ، تخلى عن فهم نفسه هكذا ، فذلك لأن حدس « البراكسيس » الحديث جداً اعاد التشكيك بالمقولات الفلسفية التقليدية ، ولأن ما من شيء ، في الاجتماع والتاريخ الوضعيَّين ، بإمكانه مواجهة الاصلاح الفكري الذي يدعو اليه . هذا المعنى الملازم للأحداث الانسانية ، اين كان يجب ، بالفعل ، وضعه ؟ ليس أوليس دائماً في البشر ، في الوعي ، لكن ، خارجهم ، لا يوجد ، على ما يبدو ، سوى احداث عمياء ، منذ أن تخلينا عن وضع معرفة مطلقة في ظهر الاشياء . « أين » كان اذن السياق التاريخي واي شكل وجود يجب تمييزه في الاشكال التاريخية مثل اقطاع ، رأسمالية ، بروليتاريا ، التي نتكلم عنها كأشخاص تعرف وتريد ، والمتخفية وراء كثرة الأحداث ، من غير ان نرى بوضوح ما تمثله هذه التشخيصات ؟ منذ الاقلاع عن مصدر الفكر الموضوعي الهيغلي ، كيف السبيل الى تجنب معضلة الوجود من حيث هو شيء والوجود من حيث هو وعي ، كيف السبيل الى فهم هذا كله ، الذي ليس فكر أي « كوجيتو » والذي يلتمسها كلها ؟ أبسط الأمور كان أن نتخيل بصورة غامضة جدلية للمادة حيث كان يتحدث ماركس ، بالعكس ، عن « مادة انسانية » أي مأخوذة في حركة « البراكسيس » . لكن هذه الوسيلة تشوِّه ما يرمي اليه ماركس : كل فلسفة ، تجاه جدلية الاشياء ، تدرج في مصاف الايديولوجيا ، الوهم أو حتى الخداع . نفقد كل وسيلة لمعرفة ما اذا كانت ، كما أراد ماركس ، تتحقق في الوقت الذي

نهدم فيه ، او اذا كانت تدري فقط ـ عدا الاضرار التي تلحق ، بالفعل نفسه ، بمفهوم التاريخ .

إن اتحاد الفلسفة والتاريخ ينبعث ، كما يحصل مع العديد من المقاصد الفلسفية في ابحاث اكثر خصوصية وحداثة غير مستمدة بالضرورة من هيغل وماركس ، لكنها تشق الدرب ذاته لأنها تواجه نفس المشكلات . فنظرية الاشارة ، كما تُعدُّها الألسنية ، قد تستلزم نظريةً للمعنى التاريخي تصرف النظر عن خيار « الشيء » و « الوعي » والقصور الحي هو هذا التكثف للذهن وللشيء الذي يُصعّب . ففي التحدث ، ومن خلال الصوت والأسلوب ، تؤكد الذات استقلاليتها ، لكنها في الوقت نفسه وبلا تناقض ، تتجه نحو الوحدة الالسنية والرافدة للغة . فارادة التحدث هي وارادة ان نُفهَم شيءٌ واحد . حضور الفرد للمؤسسة وحضور المؤسسة للفرد واضح في حال التغيّر الالسني . لأن استخدام صيغة ما هو غالباً الذي يوحي للمتحدثين باستخدام وسائل تمييز تدوم حتى التاريخ المأخوذ في اللغة . إن الحاجة الدائمة الى الاتصال تدفع الى اختراع وقبول استخدام جديد غير متداول ، لكنه مع ذلك منهجي . تُصبح الواقعة الحادثة ، اذا استعادتها ارادة التعبير ، وسيلة تعبير جديدة تحتل مكانها ولها معناها في تاريخ هذه اللغة . يوجد هنا عقلانية في الامكان ، منطق معيوش ، تكوين ذاتي نحن بحاجة ماسة اليه لنفهم في التاريخ وحدة الامكان والمعنى ، وبات بمقدور سوسور (Saussure) استخلاص فلسفة جديدة للتاريخ . تتناسب

مع روابط ارادة التعبير ووسائل التعبير المتبادلة ، روابط قوى الانتــاج واشكال الانتــاج ، بصورة عــامة اكـثر روابط القوى التاريخية والمؤسسات . مثلما اللغة نظام اشارات لا معنى لها إلاّ بعضها بالنسبة للبعض الآخر تُعـرَف كل واحـدة منها بقيمـة استخدام معينة خاصة بها ضمن اللغة ككل ، فإن كل مؤسسة نظامٌ رمزي تدمجها الذات فيها كأسلوب اداء ، كشكل عام ، من غير حاجة الى تصورها . إن عمليات فقد التوازن وإعادة التنظيم المستجدة تتضمن ، مثل عمليات اللغة ، منطقاً داخلياً ، بالرغم من كونها ، في الوقت الحالي ، لا يعقلها أحدٌ بوضوح . تُستقطب بفعل كوننا ، كمشاركين في نظام رمزي ، موجودين بعضنا بنظر البعض الآخر ، بعضنا مع البعض الآخر ، مثلما هي تغيرات اللغة بارادة أن نتحدث وأن نُفهم . يؤثر النظام الرمزي في التغيرات الجزيئية الحادثة فيه بمعنى ليس شيئاً ولا فكرة ، بالرغم من الانقسام الشهير ، لأنه تغيرٌ في وجودنا . بهذه الصفة ، وكمنطق سلوك توجد الاشكال والسياقات التاريخية ، الطبقات ، العصور التي كنا نتسـاءل أين هي : انها في حيِّز اجتماعي ، ثقافي أو رمزي ليس أقل حقيقة من الحيِّز الطبيعي ، والذي ، على اي حال يرتكز اليه . فالمعنى ، أي معنى يُعثَر عليه ليس في اللغة ، أو المؤسسات السياسية والدينية فقط ، بل في اشكال القرابة ، الأدوات ، المشاهد الطبيعية ، الانتاج ، وعموماً ، في كل اشكال التبادل البشري . من الممكن حدوث صدام بين كل هذه الظواهر ، لأنها كلها رموز ، وربمـا حتى ترجمة لرمز عند الآخر .

ازاء تاريخ يُفهم على هذا النحو ، ما هو موقف الفلسفة ؟
كل فلسفة هي ، بدورها ، هندسة رموز ، تتكّون اذن في اتصال ضيق مع اشكال التبادل الأخرى التي تشكل الحياة التاريخية والاجتماعية . الفلسفة في قلب التاريخ . ليست مستقلة ابداً عن المجرى التاريخي . لكنها تُحل مبدئياً الرمز الواعي محل الرمز الضمني للحياة ، معنى ظاهراً محل المعنى الباطن . لا تكتفي بتلقي المحيط التاريخي (كما لا يكتفي هو نفسه بتلقي ماضيه) ، فهي تبدله من خلال كشفه لذاته ، وبالتالي من خلال اعطائه فرصة ليعقد مع اوقات اخرى ، مع اوساط اخرى علاقة تظهر فيها حقيقته . يستحيل اذن ابداً إقامة مقايسة دقيقة بين الحدث التاريخي وبين التعابير التي تعطيها عنه المعرفة والفلسفة ، ـ كما يستحيل على أي حال اقامة مقايسة بين الحدث وبين ظروفه الموضوعية . فالكتاب ، إن كان مقبولاً ، يتخطى نفسه كحدث مؤرخ . يبقى إذن النقد الفلسفي ، الجمالي ، الأدبي ، باطنياً ولا يأخذ التاريخ به . لكن الصحيح اننا نستطيع دائماً ، انطلاقاً من الكتاب ، العثور على المقتطفات التاريخية التي حولها يتوضح ، وهذا ضروري حتى لمعرفة مدى تغييره لها في حقيقتها . ترتد الفلسفة نحو النشاط الرمزي المغفل الذي منه نبعث ونحو الحديث الشخصي الذي يتكوّن في داخلنا ، الذي هو نحن ، نسبر غور قدرة التعبير هذه التي تكتفي الرموز الأخرى باظهارها . تحاول ، بتأثير من كل الوقائع وكل التجارب ، ان تدرك بكل دقة المراحل المثمرة حيث يتمكن معنى ما من ذاته ، تستعيد وتدفع ايضاً وراء كل حدود سيرورة الحقيقة التي تفترض وتجعل هناك تاريخاً واحداً وعالماً واحداً .

فلنُظهر في الختام ان آراء كهذه تبرر الفلسفة حتى في عاهاتها .

لأنه من العبث الاعتراض على ان الفلسفة تتعثر . تسكن في التاريخ وفي الحياة ، لكنها تريد الاقامة في وسطهما ، في النقطة حيث هما ارتقاء ، معنى ناشىء . تملّ في المنشأ . كتعبير ، لا تتحقق إلاّ باقلاعها عن المطابقة مع المعبّر عنه وبأبعاده لترى معناه . يمكنها اذن ان تكون مأسوية ، لأنها تحمل ضدها في ذاتها ، ليست ابداً احتلالاً « جدياً » . الانسان الجدي ، إن وجد ، هو إنسان شيء واحد يقول له نعم . اكثر الفلاسفة تصميمًا يريدون الاضداد دائمًا : التحقيق لكن بالهدم ، الالغاء لكن مع الابقاء على . عندهم دائمًا قصدٌ خفي . يعير الفيلسوف الانسان الجدي ـ العمل ، الدين ، الاهواء ـ انتباهاً حاداً اكثر ربما من أي شخص ، لكننا هنا بالذات نشعر أنه ضاع . افعاله الخاصة شاهدة عليه . فهي شبيهة « بالافعال ذات المعنى » التي يسعى من خلالها رفاق جوليان سوريل في الدير الى اثبات تقواهم . كتب سبينوزا على ابواب الطغاة .

ويتابع لانيو (Lagneau) امام الإلحاح الجامعي رد الاعتبار الى عضو تعيس . ما ان يتم هذا ، يعود كل واحد الى داره ، ويستمر الأمر لسنوات . قد يكون فيلسوف العمل ابعدهم عن العمل : التحدث عن العمل ، حتى لو كان بحدة وعمق ، معناه الاعلان عن عدم الرغبة في العمل ، وماكيافيلي هو عكس الماكيافيلّي تماماً : لأنه يصف حيل الحكم ، لأنه ، كما قيل عنه ، « يوشي » . فالغاوي أو السياسي اللذان يعيشان في الجدلية

ويشعران بها حسّياً أو غريزياً ، لا يستخدمانها إلاّ ليخفياها . إنه الفيلسوف الذي يفسرٍّ كيف ان مخالفاً ، من الناحية الجدلية ، وفي ظروف معيّنة ، يصبح مساوياً لخائن . مثل هذه اللغة هي تماماً عكس لغة الحكومات ، فالحكـومات ، تقـطع المقدمـات وتقول باختصار اكثر : ليس هناك إلاّ مجرمين . المانويون الذين يصـطدمون في العمـل ، يتفاهمـون فيما بينهم أفضـل مما مـع الفيلسوف : يوجد بينهم تواطؤ ، كلُّ منهم علة وجود الآخر . أما الفيلسوف فهو غريب وسط هذا المعترك الأخوي . حتى ان لم يخن قبلاً ، نحسُّ ، من خلال كيفية أمانته ، انه بإمكانه أن يخون ، انه لا يشارك مثل الآخرين ، انه يعوز قبوله شيءٌ ما كثيف وجسماني . . . ليس كلياً كائناً واقعياً .

هـذا الفرق مـوجودٌ . لكن أهـو الفرق بـين الفيلسـوف والانسان ؟ انه ، بالأحرى ، في الانسان نفسه ، الفرق بين من يفهم ومن يختـار ، وكل انسـان بهذا الخصـوص منقسمٌ مثل الفيلسوف . هناك كثير من نقاط الاتفاق بين الـرجل النشيط وبين الفيلسوف : ليس الرجل النشيط بلا مرونة ولا جمال . الحقد فضيلة خلفية . الطاعة العمياء بداية الذعر ، والاختيار خلاف ما نفهم بداية الشكوكية . القدرة على التراجع ضرورية للقدرة على الالتزام الصحيح ، الـذي هو دائماً ايضاً التـزامٌ بالحقيقة . المؤلف نفسه الذي كتب يوماً إن كل عمل مانويٌ ، ردّ على صحافي ذكّره بقوله ، بعد ان قطع اشواطاً في العمل : « كل عمل مانوي ، إنما ينبغي عدم الافراط فيه » . ما من احد مانويٌ تجاه ذاته . انه مظهرٌ لرجال العمل إذا نظر اليهم من

خارج ، ولا يحتفظون به إلا نادراً في ذاكرتهم ، إذا عنى الفيلسوف منذ الآن شيئاً مما يقوله الرجل الكبير في نفسه ، فهو ينقذ الحقيقة للجميع ، ينقذها حتى لرجل العمل ، الذي يحتاج اليها هو الآخر ، علماً ان ما من قائد شعبي ارتضى يوماً القول انه لا يحفل بالحقيقة . فيما بعد ، يمكنني القول ، سيرد رجل العمل الاعتبار للفيلسوف . أمّا بالنسبة للناس العاديين ، الذين ليسوا بمحترفي عمل ، فهم ما زالوا بعيدين عن تصنيف الآخرين اخياراً واشراراً ، شرط أن يتحدثوا عما رأوه وأن يحكموا عن قرب ، ونجدهم ، ان حاولنا ، حساسين بشكل مدهش ازاء التهكم الفلسفي ، كما لو ان سكوتهم وتحفظهم يريان نفسهما فيها ، لأن الكلمة ، هذه المرة ، في خدمة الانقاذ .

فضيلة الفيلسوف في عرجه . فالتهكم الحقيقي ليس عذراً ، إنه مهمة ؛ والانفصال هو الذي يوكل اليه نوعاً من العمل بين الناس . نعتقد احياناً ، بما اننا نعيش احد المواقف التي اسماها هيغل ديبلوماسية ، اذ كل مبادرة عرضة لأن تُحوَّل عن غايتها ، نعتقد اننا نخدم الفلسفة بتحريمها التعاطي بمشكلات العصر ، وقد أُمتدِح حديثاً ديكارت لأنه لم يتخذ موقفاً من الخلاف بين جاليليه والكنيسة . ليس على الفيلسوف ، كان يقال ، تفضيل احدى الدوغماتيات المتنافسة على الأخرى . فاهتمامه ينحصر بالكائن المطلق ، وراء موضوع الفيزيائي وخيال اللاهوتي . ننسى هكذا أن ديكارت ، وهو يرفض الكلام ، يرفض أيضاً تأكيد ووجود هذا النظام الفلسفي حيث نضعه . لم يتجاوز بسكوته الاخطاء الموجودة ، بل ابقى عليها ، شجعها ، وخاصة

المتصر في حينه . هناك فارق بين السكوت وبين تعليل عدم الاختيار . لو كان ديكارت علّل عدم اختياره ، لكان ابقى على حق جاليليه النسبي تجاه الكنيسة ، حتى لو كان لاخضاع الفيزياء نهائياً للاونتولوجيا . ليست الفلسفة والكائن المطلق فوق الاخطاء التي تتصارع في العصر: ليس لهما نفس اوجه الخطأ ، وعلى الفلسفة ، وهي الحقيقة الكاملة ، ان تفصح عمّا تستطيع دمجه من هذه الاخطاء . للوصول الى اليوم الذي اصبح في العالم فكرٌ حرٌ علمي وخيالي ، لم يكن ليكفي تجاوزهما بصمت ، بل كان ينبغي معارضتهما ، وفي هذه الحالة الخاصة ، معارضة الخيال . كان الفكر الفيزيائي يدافع ، في قضية جاليليه ، عن خير الحقيقة . ليس الاطلاق الفلسفي في مكان معين دون الأماكن الأخرى ، يجب الدفاع عنه في كل حدث . كان آلان (Alain) يقول لتلامذته : « الحقيقة وقتية بالنسبة لنا ، نحن البشر ، قصيري النظر . انها حالية ، آنية ، علينا رؤيتها ، قولها ، فعلها في هذا الوقت بالذات ، لا قبل ولا بعد ، من خلال مبادىء مثيرة للسخرية ، لا مراراً لأن لا شيء يعود مراراً » . لا فرق هنا بين الانسان والفيلسوف : كلاهما يعقل الحقيقة في الحدث ، كلاهما ضد المهم الذي يعقل بالمبادىء ، وضد المسحوق الذي يحيا من دون حقيقة .

يجد الفيلسوف ، في ختام تأمل يستثنيه في البدء ، انما ليجعله يختبر أفضل روابط الحقيقة التي تشده الى العالم والى التاريخ ، لاهاوية الذات والمعرفة المطلقة ، بل الصورة المتجددة للعالم وهو ، من ضمن الآخرين ، مزروعٌ فيها . ليست جدليته

أو ازدواجيته سوى طريقة تعبير كلامي عمّا يعرفه جيداً كـل انسان : قيمة الأوقات التي ، بالفعل ، تتجدّد فيها حياته من خلال استمراريتها ، تدرك وتفهم ذاتها وهي صارفة النظر عنها ، قيمة الأوقات حيث عالمه الخاص يمسي عالماً عاماً . هذه الاسرار موجودة في كل واحد كما فيه . ماذا يقول حول علاقة النفس بالبدن ، إلاّ ما يعرفه كل الناس الذين يسيّرون شؤون نفسهم وجسدهم ، خيرهم وشرهم ؟ ماذا يعلَم حول الموت ، إلاّ انه موجودٌ في الحياة كما البدن في النفس ، وهذه المعرفة هي التي ، كان يقول مونتاني (Montaigne) ، ، تجعـل « قرويـاً وشعوبـاً بأسرها تموت دوماً مثلما يموت الفيلسوف » . إن الفيلسوف هو الانسان الذي يفيق ويتكلم ، ويحمل الانسان بصمت مفارقات الفلسفة ، لأنه ، كي يكون المرء انساناً بكل معنى الكلمة ، يجب ان يكون اكثر بقليل وأقل بقليل من الانسان .

مدوّنة رقم ١

تُدرَك هذه الحركة المزدوجة في تأملاته حول الموت والخلود ـ موضوعان يضعان على محَك التجربة ، حسب اعتقـاده ، كل تحليلاتنا للعلاقات بين الروح والعالم . يعارض لافيل المفاهيم التي ترد الموت الى مجرّد انقطاع بين الحياة في النسبي والحياة في المطلق ، وتجعل الخلود امتداداً للحياة ، أو ، كما كان يقول ، « غد الموت » . عندما كان يتكلم عن الخلود ، فلا ليقول ان الموت ليس بشيءٍ وأن الحياة تستمر بعده ، بل بالعكس ليعبر عن ان الذات به تنتقل الى شكل آخر للوجود . بعد ان تخلّص من التشتت ومن الألينة ، وتركّز في ذاته ، وتغير في ماهيته ، فهو للمرة الأولى بالتمام ما لم يستطع أبداً ان يكونه إلاّ ناقصاً . فالحياة كانت اذن مثل ابدية ناقصة ، ولم يكن ختم الأبـدي ينطبع إلاّ على حياة منتهية . كانت الحياة عشبة الموت . بيد ان الحدث النهائي ، حسب تعبير لافيل ، وكما جاء في بعض مقاطع « النفس الانسانية » ، « متجسـدٌ في نفسنا » ، ويعـطي الموت « كل ما يسبقه من احداث طابع الاطلاق الذي لم تكن لتحصل عليه ابداً لو لم تتوقف فجأة » . إن المطلق في كل مشاريعنا من حيث انها تحدث مرة واحدة ولن تتكرر ابداً . يدخل الى حياتنا من خلال زمنيتها نفسها . وهكذا يقوم الأبدي بحركة مدّ وجزر

الى قلب الحياة . لم يعد الموت حقيقة الحياة ، ولم تعد الحياة انتظار الوقت الذي نستحيل فيه الى ماهيتنا . لم يعد ما هو دائماً استهلالي ، ناقص ومزعج في الحاضر ، علامة واقع دوني . وعندها ليست حقيقة كائن ما ما انتهى اليه أو ماهيته ، بل سيرورته الفاعلة أو وجوده . واذا كنا نعتقد انفسنا ، كما كان يقول لافيل فيما مضى ، أقرب الى الأموات الذين احببنا منّا الى الأحياء ، فذلك لأنهم (الأموات) لا يطرحونا موضوعاً للمناقشة ولأننا اضحينا احراراً في أن نتصورهم كما يحلو لنا . هذا البر هو قريبٌ جداً من الزندقة . فالذكرى الوحيدة التي تجلّهم هي التي تبقي على استخدامهم لذواتهم وللعالم ، على نبرة حريتهم في لا انتهاء الحياة . هذا المبدأ الهش نفسه يجعلنا احياء ويضفي على ما نقوم به معنى لا ينفد .

مدوّنة رقم ٢

يجب الاقرار ، الآن حتى ، أن المقصود أحياناً كثيرة عند برغسون ، ليس جدلية الزمان والمكـان ، بل نـوعٌ من تلوث الزمان بالمكان ، كـما عندمـا يتحدث عن « تخصيص الادراك بشيء من امتداد المادة » . والحقيقة اننا لا نعرف ابداً اذا كان برغسون يُنزل الديمومة الى المادة بتراخٍ يقضي عليها كديمومة ، ام اذا كان سيجعل من المادة والعالم نظاماً من الرموز تتحقق فيها الديمومة . ليس فكره واضحاً بهذا الصدد لأنه لم يكن يـرى خياراً . فهو يعتقد أنه ، بوضعه وعياً ـ فوقياً في اساس المادة ، يولد الوعي ايضاً ، يصبح مخوّلاً القول إن المادة هي « اشبـه بوعي يتوازن فيه كل شيء » . لم يكن التضامن الغريب بين المكان والديمومة ، بين الاشياء والوعي ، كما لاحـظها فينـا ، سوى نتيجة لاصلها المشترك . اما فيما يختص بنا نحن ، فإننا كنا نتلقى التوسط مُعَداً . نظراً لأن مفارقة تعبير خارجي للفكر تكتسب دفعـة واحدة ، وقبلنـا ، لم يبق امامنـا سوى وصف الاتساع « عديم الـذمة » ، حسب تسميـة برغسـون المعبرة . وبالتحديد ، كان بوسع برغسون ، تحت غطاء كوزمولوجيته ، ان يفصِّـل حدسـه للروابط الواقعيـة الملموسـة بين الـديمومـة والمكـان ، بين الـروح والجسد ، من دون ان يتنبـه الى انها (كوزمولوجيته) تجعل فكرة وعي ـ فوقي أو روح من غير جسم صعبة جداً . وهكذا تخفي فلسفته على ذاتها المشكلة التي تقوم مع ذلك عليها .

مدوّنة رقم ٣

صحيحٌ ان هذه القراءة للحياة ، كما كان يقول بالنسبة للرسم ، « تخاطب العقل » ، فإن برغسون سرعـان ما يعـود ليعتبرها وساطة : كان يعتقد ان الرسام هـو نفسه في صُلب عمله ، انه يمسك « بسرّ السحنة » في حين انه ، شأن كل من يستخدم كلاماً ، وخاصة شأن من يخلق كلاماً ، لا يعرف هو نفسه قانون تنظيم اعماله . لقد اخطأ برغسون في الإعتقاد ان اللوحة « عملٌ بسيط منقول على قماش » ، في حال انه الحصيلة المترسبة لسلسلة من الجهود التعبيرية . وما من شك بأن ظهورية الحياة ليست بالنسبة له سوى تمهيد لتفسير الحياة بالوعي .



دراسات فلسفية



حول ظهورية اللغة[1]

أولاً ـ هوسرل ومسألة اللغة

نظراً لأن مسألة اللغة لا تندرج ، وفق التقليدالفلسفي ، في الفلسفة الأولى ، فإن هوسرل يتناولها بحرية اكثر من مسألتي الأدراك أو المعرفة . يدفعها الى مركز الاهتمام ، وما يقوله عنها ، على قلته ، مبتكر ولا يخلو من الألغاز . هذه المسألة تسمح اذن افضل من أية مسألة اخرى باستجواب الظهورية ثم ، ليس بتكرار هوسرل فقط ، انما ببذل جهده نفسه من جديد ، بالعودة ، لا الى طروحاته ، بل بالأحرى الى خط تأمله .

التضاد بارزٌ بين بعض النصوص القديمة والحديثة . ففي الـ Logische Untersuchungen الرابعة يطرح هوسرل فكرة

(١) بحث مقتضب في المؤتمر الدولي الأول للظهورية ، بروكسيل ، ١٩٥١ .

جوهريةٍ (eidétique) للكلام وقـواعد لغـوية ، كـونية تثبِّت اشكال المعنى الضرورية لكل كـلام ، إن أُريد لـه أن يكون كذلك ، وتسمح بأن تعقل بوضوح تام اللغات التجريبية على انها تطبيقات « مشوشة » للكلام الجوهري . ينطلق هذا المشروع من افتراض ان الكلام أحد الأشياء التي يبنيهـا الوعي ، أن اللغات الحالية حالات خاصة جداً من كلام ممكن تستمد منه السر ـ مجموعات من الاشارات مرتبطة بمعناها من خلال صلات متواطئة وتحتمل ، من حيث بنيتها كما من حيث عملها ، تفسيراً شاملاً . هكذا ، بعد اعتبار الكلام شيئاً موضوعاً أمام الفكر ، لا يعود يلعب ، برأيه ، سوى دور مصاحبة ، بديل ، مساعد للذاكرة أو وسيط اتصال ثانوي .

بالمقابل ، يبدو الكلام ، في نصوص اكثر حداثة ، كأسلوب مبتكـر لرسم بعض الأمـور ، مثـل حسم الفكـرة ، أو حتى العملية التي بها بعض الافكار التي كانت ، من دونه ، بقيت ظواهر خاصة ، تكتسب قيمة ، بشخصيته . وفي الختام وجوداً مثالياً . إن الفكر الفلسفي الذي يتأمل في الكلام بات من الآن منتفعـاً بـالكـلام ، مشمـولاً ومحـدداً بـه . يحـدد م . بـوس (« ظهـورية والسنيـة » ، المجلة الدوليـة للفلسفـة ، ١٩٣٩) ظهورية الكلام ، لا كجهد لاعادة وضع اللغات القائمة في اطار جوهرية لكل كلام ممكن ، أي لتوضيعها تجاه وعي مكوِّن ، كوني ولا زمني ، بل كعودة الى الذات المتكلمة ، الى احتكاكي بـاللغة التي اتكلم . فـالعالم ، المراقب ، يـريـان الكـلام في الماضي . ينظران الى التـاريخ الـطويل للغـة ما ، مـع كـل

الصُدق ، مع كل المعاني المدسوسة التي في النهاية جعلت منها ما هي عليه اليوم . نتيجة للعديد من الحوادث ، يصبح من غير المفهوم ان يكون بمقدور اللغة ان تعني اي شيء : من غير التباس . باعتباره الكلام امراً واقعاً ، حصيلة افعال ماضية ذات معانٍ ، تسجيلاً لمعانٍ مكتسبة ، فإن العالِم يعوزه حتماً الوضوح الخاص بالحديث ، خصوبة التعبير . فمن المنظور الظهوري ، أي بالنسبة للشخص المتكلم الذي يستخدم لغته كوسيلة اتصال حية ، تعثر اللغة على وحدتها : لم تعد حصيلة ماضٍ فوضوي لوقائع السنية مستقلة ، إنما نظاماً تتلاقى كُل عناصره في جهد تعبيري أوحد ينزع نحو الحاضر أو المستقبل ، ويسوده منطق حالي .

اذا كانت هذه نقطتي انطلاق ووصول هوسرل في مضمار الكلام ، فإننا نود مناقشة بعض القضايا التي تتناول أولاً ظاهرة الكلام ، ثم مفهوم البيشخصية ، العقلية ، والفلسفة التي تقتضيها هذه الظهورية .

ثانياً - ظاهرة اللغة

١ ـ اللغة والكلمة

أيمكننا ببساطة ان نقابل بين منظورَي اللغة اللذين ميزنا لتونا ـ اللغة من حيث هي موضوع للتفكير واللغة من حيث هي لي ؟ هذا ما فعله مثلاً سوسور (Saussure) ، عندما ميّز بين السنية تزامنية للكلمة ، وبين السنية تطورية للغة ، لا يمكن ردّ احداهما الى الثانية ، ذلك ان نظرة ستقضي بلا ريب على اصالة

الحاضر . كذلك فإن بوس يكتفي بأن يصف دورياً الموقف الموضوعي والموقف الظهوري من دون تعليق على صلتهما . إلاّ أنه بوسعنا اذن الاعتقاد أن الظهورية لا تختلف عن الألسنية إلاّ مثلما يختلف علم النفس عن علم الكلام : فالظهورية تضيف الى معرفة اللغة اختبار هذه اللغة فينا ، مثلما تضيف التربية الى معرفة المفاهيم الرياضية اختبار ما تصبحه في ذهن من يتعلمها . فلا يكون هكذا لاختبار الكلمة ان يعلمنا اي شيء : حول كينونة الكلام، لا يكون له أي بعد أونتولوجي .

هذا ما هو مستحيل . فما ان نميّز ، الى جانب العلم الموضوعي للغة ، ظهورية للكلمة ، نضع جدلية يتصل من خلالها النظامان .

أولاً إن المنظور « الذاتي » يشمل المنظور « الموضوعي » ، التزامنية تشمل التطورية . فماضي اللغة بدأ بأن كان حاضراً ، وسلسلة الوقائع الالسنية الطارئة التي يُبرزها المنظور الموضوعي تجسدت في لغة كانت ، في كل مرحلة ، نظاماً ذا منطق داخلي . وهكذا اذا نظرنا الى اللغة وفق تشريح عرضي ، فإنه نظامٌ ، يجب ايضاً ان يكون كذلك في تطوره . عبثاً حاول سوسور الابقاء على ازدواجية المنظورين ، لكن خلفاءه عليهم ان يراعوا مع « الرسم التحتألسني » (غوستاف غيوم) مبدأً وسيطاً .

من زاوية اخرى ، تشمل التطورية التزامنية . فاللغة ، اذا نظرنا اليها ، وفق تشريح طولي ، تتضمن صدفاً ، ينبغي لنظام التزامنية في كل مرحلة ان يتضمن شقوقاً حيث يستطيع الحدث الخام ان يندمج .

وهكذا تفرض علينا مهمة مزدوجة :

أ ـ علينا ايجاد معنى في سيرورة اللغة ، اعتبارها توازناً متحركاً . مثال على ذلك ، بعض اشكال التعبير التي باتت رجعية فقط لأنها استخدمت وفقدت « تعبيريتها » ، سنظهر ، كيف ان الاحقاد أو نقاط الضعف الناشئة هكذا تثير ، لدى الاشخاص المتكلمين الذين يريدون التواصل ، عودة الى البقايا الألسنية المهملة من جانب النظام المتقهقر واستعمالها وفق مبدأ جديد ، هكذا تظهر في اللغة وسيلة تعبير جديدة ، ويخترق منطق عنيد وسائل استنزاف وذراية اللغة . هكذا حل نظام التعبير الفرنسي ، القائم على الاضافة ، محل نظام التعبير اللاتيني ، القائم على التصريف والتغييرات الاعرابية .

ب ـ لكن ينبغي علينا ، بالتلازم ، ان نفهم ان التزامنية لم تكن سوى تشريح عرضي للتطورية ، والنظام المتحقق فيها ليس ابداً بالفعل كلياً ، فهو يتضمن دائماً تغيرات كامنة أو محتضنة . ليس ابداً متكوناً من معانٍ متواطئة باطلاق بإمكانها ان تتوضح كلياً امام وعي مكوِّن شفاف . لن يحدد المقصود نظاماً من اشكال التعبير المترابطة تماماً فيما بينها ، ولا بناء من الافكار الالسنية دقيق التصميم ، وإنما مجموعة من الاشارات الألسنية المتماسة تحدد كل واحدة منها وفق قيمة استخدام لا وفق دلالة معينة . فبعيداً عن ان تظهر اللغات الخاصة كتحقق « مختلط » لبعض اشكال التعبير المثالية والكونية ، تصبح امكانية مثل هذا التركيب مشكوكاً فيها . اذا تم للصيغ الكونية فلن يكون هذا بلغة كونية تقدم لنا ، من خلال عودتها الى ما قبل تعدد

اللغات ، اسس كل لغة محتملة ، بل بانتقال منحنٍ من هذه اللغة التي اتكلمها والتي تدربني على ظاهرة التعبير الى تلك اللغة الأخرى التي اتعلم النطق بها والتي تطبق فعل التعبير وفق اسلوب مختلف تماماً ، باعتبار ان اللغتين ، وبالنهاية كل اللغات ، لا يمكن مقارنتها إلاّ عند الوصول وككليات ، من غير ان يكون بمقدورنا أن نتعرّف فيها على عناصر مشتركة لبنية فئوية وحيدة .

فبعيداً اذن عن امكان مقابلة سيكولوجيا لغوية وعلم لغوي مع الاحتفاظ باللغة في الحاضر للأولى وباللغة في الماضي للثاني ، الحاضر منتشر في الماضي ، من حيث انه كان حاضراً ، والتاريخ هو تاريخ تزامنيات متتالية ، ـ ويغزو امكان الماضي الألسني حتى النظام التزامني . ما تعلّمني إياه ظهورية اللغة ، ليس فقط حشرية سيكولوجية : لغة اللغويين في ، مع الخصائص التي اضيف اليها ، ـ انه مفهوم جديد لكائن اللغة ، الذي هو الآن منطقي في الامكان ، نظامٌ موجَّه ، ومع ذلك يعد دائماً صدفات ، استعادة للطارىء في كل ذي معنى ، منطق متجسِّد .

٢ ـ شبه جسمانية المعاني

بالعودة الى اللغة المحكية ، أو الحية ، نكتشف ان قيمتها التعبيرية ليست مجموع القيم التعبيرية التي تعود لكل عنصر من « السلسلة الشفهية » . بالعكس فهي تشكل نظاماً في التزامنية ، بمعنى ان كل عنصر منها لا يعني سوى ما يميزه عن العناصر الأخرى ـ فالاشارات ، كما يقول سوسور ، بجوهرها

« حركية » - وبما ان هذا صحيحٌ كلياً ، فليس في اللغة سوى فروقات في المعنى . اذا كانت في الختام تريد وتقول شيئاً ما ، فليس هذا ان كل اشارة تحمل معنى يخصّها ، بل ان جميع الاشارات ، اذا تناولناها واحدة تلو الأخرى ، توحي مجتمعة بمعنى مؤجل دائمًا ، اتجاوزها نحوه من غير ان تحتويه ابداً . لا تعبرّ كلٌ منها إلاّ بالرجوع الى مجموعة أدوات عقلية ، الى انتظام معين لمواعيننا الثقافية ، وهي ، مجتمعة بأسرها ، أشبه بكتاب أبيض لم يُملأ بعد ، اشبه بايماءات الغير التي ترمي وتحيط بشيء من العالم لا أراه .

إن القدرة الكلامية التي يكتسبها الطفل وهو يتعلم لغته ليست مجموع المعاني المورفولوجية ، النحوية والمعجمية : ليست هذه المعلومات لا ضرورية ولا كافية لاكتساب لغة ، ثم ان فعل الكلام ما ان يُكتسب ، لا يفترض اية مقارنة بين ما أريد التعبير عنه والترتيب المفهومي لوسائل التعبير التي استخدمها . فالكلمات ، الصيغ الضرورية المؤدية الى التعبير وقصدي ذي المعنى جميعها لا تعرف على انها لي ، عندما اتكلم ، إلاّ بما يسميه هامبولدت (Hamboldt) «Innère Sprachform» ويسميه العصريون (Wortbegriff) ، أي بنوع من اسلوب الكلام به ترتبط وبموجبه تنتظم من غير حاجة بي الى تمثّلها . هناك معنى « كلامي » للّغة التي تقوم بدور الوساطة بين قصدي الذي ما زال أبكم وبين الكلمات ، بشكل تفاجئني انا نفسي كلماتي وتعلّمني فكرتي . للاشارات المنتظمة معناها الملازم غير المرتبط بالـ « أنا افكر » وإنما بألـ « أنا استطيع » .

مثل هذا الفعل للغة ، يدرك المعاني من غير ملامستها ، مثل هذه البلاغة التي تعنيها بشكل قاطع من غير تحويلها الى كلمات أو قطع سكون الوجدان هما حالة بـارزة من حالات القصدية الجسمانية . لديّ وعيٌ حاد لبعد اشاراتي أو لمكانية جسدي الذي يسمح لي باقامة صلات مع العالم من غير ان أتمثل موضوعياً الاشياء التي سأتناولها والمسالك التي يقدمها العالم لي . فوعيي لجسدي ، شرط عدم التفكير عمداً به ، له دلالة فورية على منظر معينّ من حولي ، مثلما وعيي لاصابعي له دلالة على شكل ليفي أو محبّب للشيء . بالطريقة نفسها ، الكلمة التي الفظ أو اسمع ، مشبعة بمعنى ظاهر في سيـاق الحركـة الالسنية نفسها ، الى حد ان تردداً ، تغييراً في الصوت ، اختيار نحوٍ ما كاف لتبديله ، ومع ذلك ليس متضمناً ابداً فيه ، فكل تعبير يبدو لي دائمًا بمثابة أثر ، ما من فكرة تعطى لي إلاّ من خلال شفافية ما ، وكل جهد للاطباق على الفكر القاطن في الكلمة لا يُبقي بين يدينا سوى القليل من المادة الشفهية .

٣ ـ علاقة العاني بالمعني الترسب

اذا كـانت الكلمة يمكن تشبيهها بالاشارة ، فإن ما هي مكلفة بالتعبير عنه يصبح وإياها في نفس العلاقة التي بين الهدف وبين الاشارة التي ترمي اليه ، ثم ان ملاحظاتنا حول اشتغال الجهاز العاني باتت تستلزم نظرية معينة للدلالة تعبر الكلمة عنها . إن قصديتي الجسمـانية للاشياء المحيطة بي ضمنية ، ولا تفترض أي مـوضعـة ، « أي « تمثّـلٍ » لجسمي ولا للمحيط . يحُيي المعنى الكلمة مثلما يحُيي العالم جسمي : بوجود اخرس يوقظ نواياي

« من غير أن ينبسط أمامها . النية المعبرّة فيَّ (كما عند المستمع الذي يجدها وهو يستمع اليّ) ليست للحال ، وحتى اذا اثمرت « افكاراً » فيها بعد ـ سوى « فراغ معدٍّ » ، ليُملأ بالكلمات ـ ، اسراف ما أريد قوله حول ما هو أو ما سبق وقيل . معنى هذا :

أ ـ ان معاني الكلمة دائمًا افكارٌ بالمعنى الكانطي ، اقطاب عدد من الافعال التعبيرية المتسائلة تمغنط الحديث من غير ان تكون بالضبط من المعطيات الخاصة .

ب ـ ان التعبير بالتالي ، ليس ابداً تاماً . لدينا الاحساس ، كما يقول سوسور ، بأن لغتنا تعبّر تماماً . لكن لا لأنها تعبرّ تماماً هي لغتنا ، انما لأنها لغتنا نظن أنها تعبر تماماً . «The man I Love» ، بالنسبة لانكليزي ، تعبير تامٌ مثل « الرجل الذي أُحب L'homme que j'aime بالنسبة لفرنسي . ثم إن « أُحب »هذا الرجل » «J'aime cet homme» ، بالنسبة لالماني يستطيع بالتصريف ان يعبر بكل وضوح عن المفعول به ، طريقة تلميحية تماماً في التعبير . هناك اذن دائمًا مضمرٌ في التعبير ـ أو انه يجب رفض عنصر المضمر : لا معنى له إلاّ إذا اخذنا نموذجاً ومطلقاً عن التعبير لغة (عادة لغتنا) ، في الواقع ، مثل كل اللغات الأخرى ، لا تستطيع ابداً ان تقودنا « كما باليد » الى المعنى ، الى الاشياء ذاتها . لا نقولنّ اذاً ان كل تعبير ناقص لأنه يُضمر ، إنما فلنقل ان كل تعبير كامل بقدر ما يُفهم من دون لبس ولنسلّم بواقع اساسي للتعبير هو تجاوز المعاني من قبل المعني ، وفضيلة المعاني في ان تجعل ذلك ممكناً .

ج ـ ان فعل التعبير هـذا ، هذا الـوصل بتسـامي المعنى الالسني للكلمة وللدلالة التي تقصد ليس بالنسبة لنا ، كذوات متحدثة ، عملية ثانوية لا نلجأ اليها إلاّ لننقل للغير افكارنا ، بل عملية تملك ، اكتساب من قبلنا لدلالات لم تكن ، بغير ذلك ، لتُقَدَّم لنا إلاّ من دون رنين . اذا كانت موضعة المعنى لا تسبق الكلمة ، فذلك لأنها المحصّلة . فلنشدّد على هذه النتيجة الثالثة .

التعبير ، بالنسبة للذات المتحدثة ، يعني الوعي ، فهو لا يعبّر فقط للآخرين ، بل ليعرف هو نفسه ما يقصد . اذا كانت الكلمة تريد تجسيد نية عانية ليست سوى فراغ معين ، فليس فقط لتخلق مجدداً في الغير النقص نفسه ، الحرمان نفسه ، وإنما أيضاً لتعرف مـوضوع النقص والحـرمان . كيف تتـوصل الى ذلك ؟ تتجسد النية العانية وتعرف ذاتها من خلال بحثها عن معادلٍ في نظام المعاني الجاهزة التي تمثلها اللغـة التي احكيها ومجموع الكتابات والثقافة التي انا وريثها . المقصود ، بالنسبةُ لهذه الأمـنية الخرساء التي هي النية العانية ، تحقيق ترتيب معين للأدوات العانية أو للمعاني الناطقة ، (أدوات موفورولوجية نحوية ، معجمية ، انواع أدبية ، انماط قصص ، اشكال عرض الحدث ، الخ) . يثير لدى المستمع الانطباع بمعنى من نوع آخر وجديد وبالمقابل يحدث عند المتحدّث أو الكاتب انطباع المعنى المستحدث في المعاني المعدّة قبلاً . لكن لماذا ، كيف ، بأي معنى هذه الاخيرة معدّة مسبقاً ؟ لقد اصبحت كذلك عندما ، في حينها وضعت كمعانٍ يمكنني اللجوء اليها ، هي لي ـ بعملية

تعبيرية من النوع نفسه . هذه العملية اذن هي التي يجب وصفها اذا اردت ان افهم فضيلة الكلمة . افهم أو اظن اني افهم مفردات واشكال الفرنسية ، لديّ خبرة معينة في اشكال التعبير الأدبية والفلسفية توفرها لي ثقافتي . انني اعبّر عندما ، وأنا استخدم كل هذه الأدوات الناطقة قبلاً ،أقولها شيئاً لم يسبق ان قالته . نبدأ قراءة الفيلسوف معطين المفردات التي يستخدمها معناها « العام » ، ثم بالتدريج ، وبانقلاب غير منظور في البدء ، تمتلك كلمته لغته ، وننتهي بأن الاستخدام الذي يستخدمها فيه يطبعها بمعنى جديد وخاص به . في هذا الوقت نجح في ان يُفهم وتركز معناه فيّ . يقال عُبّر عن فكرة عندما تكون الكلمات المتساتلة التي تقصدها كثيرة وفصيحة الى حد انها تُعيّنها من غير لبسٍ بالنسبة لي ، كأديب ، أو بالنسبة للآخرين ، وتجعلنا نحس بتجربة وجودها الجسماني في الكلمة . بالرغم من ان Abschattungen المعنى وحدها المعطاة موضوعياً ، فالواقع أن الـ Abschattungen ، في حركتها ، التي من دونها ليست بشيءٍ ، تنعقد فجأة ، بعد فترة على الحديث ، في معنى واحد ، نشعر بأن شيئاً ما قيل ، كما فوق حدٍ أدنى من الرسائل الحسية ، ندرك حسياً شيئاً ما ، بالرغم من أن شرح الشيء يصل الى اللامتناهي - أو ، كمشاهدين لعدد من السلوكات ، نصل الى ان ندرك حسياً احداً ما ، مع انه ، وعلى ضوء التأمل ، لا يمكن لأيٍّ غيري أن يكون فعلاً وبالمعنى نفسه ego . . . تتجاوز نتائج الكلمة ، وكذلك نتائج الادراك الحسي (ادراك الغير بشكل خاص) المقدمات . نحن انفسنا الذين

نتحدث لا نعرف بالضرورة ما نعبّر عنه أفضل من الذين ينصتون الينا . اقول اني اعرف فكرة عندما تتركز فيّ القدرة على ان ارتب حولها احاديث ذات معنى متماسك ، ولا تتقوم هذه القدرة نفسها في انني امتلكها امام نفسي وأتأملها وجهاً لوجه ، بل في انني اكتسبت اسلوب تفكير معين . اقول إن معنىً اكتُسب واضحى جاهزاً عندما انجح في انزاله ضمن جهازٍ كلامي لم يكن معداً له قبلاً . بالطبع لم تكن عناصر هذا الجهاز التعبيري تتضمنه بالواقع : لم تكن اللغة الفرنسية حال وضعها تتضمن الأدب الفرنسي ـ لقد وجب ان ازيحها عن مركزها وأن أعيدها اليه لجعلها تعني هذا الذي أقصده. انه بالضبط هذا « التشويه المتلاحم » (اندريه مالرو) للمعاني الجاهزة الذي ينسقها في معنى جديد ويجعل المستمعين ، وايضاً الشخص المتحدث ، يخطون خطوة حاسمة . لأنه من الآن ستؤخذ الخطوات التمهيدية للتعبير ـ صفحات الكتاب الأولى ـ بالمعنى النهائي للمجموع وتبرز على الفور كأنها مشتقة من هذا المعنى ، الذي اخذ مكانه الآن في الثقافة . سيكون من المسموح به للشخص المتحدث (وللآخرين) المضي مباشرة الى الكل ، لن يحتاج الى اعادة تحريك كل السياق ، سيمتلكه تماماً في محصلته ، فقد بني تقليد شخصي وما بين الأشخاص أيضاً . إن الـ Nochvollzug ، المشتق من تلمّسات الـ Vollzug ، يختصر المسيرة في وجهة واحدة ، هناك ترسّب ، وباستطاعتي التفكير ما وراء ذلك . فالكلمة ، من حيث تميزها عن اللغة ، هي هذا الحين حيث النية العانية الخرساء بعد والناشطة تتوضح قادرة على ان تتجسد في الثقافة ، ثقافتي وثقافة الغير ، قادرة على تكويني وتكوينه

بتغييرها معنى الأدوات الثقافية . تصبح بدورها « جاهزة » « معدة » ، لأنها توهمنا بعد فوات الأوان بانها كانت متضمنة في المعاني المعدة قبلاً ، في حين انها ، وبنوع من الحيلة ، لم تقترن بها إلاّ لتنفث فيها حياة جديدة .

ثالثاً ـ بعض لزومات الفلسفة الظهورية

أي بعد فلسفي ينبغي الاعتراف به لهذه الوصفات ؟ إن علاقة التحاليل الظهورية بالفلسفة بالمعنى الحصري لها غير واضحة . تعتبر غالباً تمهيدية وهوسرل نفسه ميّز دائماً بين « الابحاث الظهورية » بمعناها الواسع وبين الفلسفة التي ينبغي ان تتوجها ، مع ذلك يصعب القول ان المسألة الفلسفية بقيت كاملة بعد اكتشاف الـ Lebenswelt الظهوري . واذا كانت العودة الى « العالم المعيوش » ، في مؤلفات هوسرل الاخيرة ، تعتبر خطوة أولى ضرورية تماماً ، فمما لا شك فيه انها لا تخلو من لزومات بالنسبة لعملية التكوين الشاملة التي يجب ان تتبعها ، إن شيئاً ما من الخطوة الأولى يبقى ، من نواحٍ ، في الثانية ، انها باقية بشكل من الاشكال ، انها بالتالي لم تتجاوز ابداً كلياً وان الظهورية باتت فلسفة . اذا كانت الذات الفلسفية وعياً مؤسِّساً شفافاً تجاهه العالم واللغة واضحين تماماً مثل معانيه وموضوعاته ، فإن أي تجربة ، ظهورية أم لا ، كافية لتحريك الانتقال الى الفلسفة ، ولا يعود الاكتشاف النظامي للـ Lebenswelt ضرورياً . اذا كانت العودة الى الـ Lebenswelt ، وبشكل خاص عودة اللغة الموضعة الى الكلمة ، تعتبر ضرورية باطلاق ، فذلك ان على الفلسفة التأمل حول طريقة وجود

الموضوع بالنسبة للذات ، حول مفهوم الموضوع ومفهوم الذات كما يبـدوان للكشف الظهوري بدل ان تستبدلها بصلة الموضوع بالذات كما تتصوره فلسفة مثالية للتأمل التام . منذ اللحظة ، الظهورية محيطة بالنسبة للفلسفة التي لا يمكنها أن تأتي لتضاف اليها .

هذا واضح بشكل خاص عنـدما يتعلق الأمـر بظهـورية اللغـة . تحملنا هـذه المشكلة ، اكثر من أي مشكلة أخـرى بالطبع ، على اتخاذ قرار فيما يتعلق بصلات الظهورية ، بالفلسفة أو بالماورائيات . لأنها ، وبوضوح اكثر من أي مشكلة اخرى ، تبدو خاصة وفي الوقت نفسه تتضمن كل المشكلات الأخرى بما فيها مشكلة الفلسفة . اذا كانت الكلمة ما قلنا ، كيف يكون هناك تفاكر يسمح باخضاع هذه الـ Praxis ، كيف لن تصبح ظهورية الكلمة فلسفة للكلمة أيضاً ، كيف يكون هناك من بعدها ، مكان لتوضيح ارفع ؟ ينبغي علينا حتماً التركيز على المعنى الفلسفي للعودة الى الكلمة .

لا يشكل الوصف الذي اعطينا للقدرة العانية للكلمة ، وبشكل عام للجسم كوسيط لصلتنا بالموضوع ، أي توضيـح فلسفي اذا استطعنا اعتباره رسماً سيكولوجياً . نسلّم عندها ان الجسم بالواقع ، وكما نحياه ، يبدو لنا مستلزماً العـالم ، وأن الكلمة مشهدٌ للفكرة . لكن هذا ليس سوى مظهر : تجاه الفكر الجـدي ، يبقى جسمي شيئاً ، يبقى وعيي وعيـاً محضـاً ، وتعايشهما موضوع ادراك خاطىء ابقى ، كوعي محض ، الذات (تقريباً هكذا تبدو الأمور في مؤلفات هوسرل القديمة) . كذلك

اذا كانت كلمتي أو الكلمة التي اسمع تتجاوز ذاتها نحو معنى ، واذا كـانت هذه الصلة ، مثـل كـل صلة ، لا يمكن إلاّ أن اطرحها أنا كوعي ، فإن الاستقلالية الجوهرية للفكر تستعاد في اللحظة ذاتها التي بدت فيها موضع تساؤل . . . بيد انني لا استطيع ، في حال أو في اخرى ، ارجاع ظاهرة التجسيد الى مجرّد المظهـر السيكولـوجي ، أمّا اذا حـاولت ذلك ، فـادراك الغير ، يحول دوني . لأنني ، في تجربة الغير وبشكل اوضح (إلا غير ذلك ، من تجربة الكلمـة أو العالم المـدرَك ، ادرك حتماً جسدي بديهية تعلمني ما لا استطيع تعلمه إلاّ منه . ليس في الواقع طرح الغير على انه غيري أنا ممكناً اذا كان الوعي هو الذي يقوم بالطرح : أن نعي يعني ان نكوِّن ، لا استطيع اذن ان اعي الغير لأن ذلك معناه ان اكوِّنه كمكوِّن ، وكمكوِّن ازاء الفعل نفسه الذي به اكوِّنه . هذه الصعوبة المبدئية ، المطروحة مثل تعريف في مطلع التأمل الخامس الديكارتي ، لم يتم التخلص منها أبداً . يمضي هوسرل الى ابعد : بما انه لدي فكرة الغير ، فذلك يعني اذن ، في الواقع ، ان الصعوبة التي اشير اليها قد تم تجاوزها . ما استطاعت ان تكون لولا ان من يدرك الغير ، فيّ ، قادرٌ على تجاهل التناقض الجوهري الذي يجعل تصور الغير النظري مستحيلاً ، أو بالأحرى (لأنه ان كان يجهله ، فلم يعد الغير هو الذي يتعاطى معه) ، قادراً على ان يحيا هذا التناقض من حيث انه تعريف الغير نفسه . هذه الذات ، التي تختبر ذاتها مكوَّنة في الوقت الذي تعمل فيه كمكوِّنة ، هي جسـدي . نتذكر كيف انتهى هوسرل الى ان يبني ، على ما يسميه « ظاهرة المضاجعة » و « الخرق القصدي » ، ادراكي الحسي لسلوك في

المكان المحيط بي . يتفق أنه ، في مشاهد معينة - الاجسام الانسانية الأخرى ، وبالتعميم الحيوانية - ، تنخدع نظرتي المتعثرة . يستثمرونني في حين كنت اظن انني استثمرهم ، وارى ترتسم في الفضاء صورة توقظ وتستدعي امكانات جسدي الخاص كما لو ان الأمر يتعلق باشارات أو بتصرفات هي اشاراتي وتصرفاتي . يجري كل شيء كما لو ان وظائف القصدية والموضوع القصدي قد تبدّلت بشكل متناقض . يدعوني المشهد الى ان اكون مشاهداً بكل معنى الكلمة ، كما لو ان روحاً غير روحي اتت لتسكن جسدي ، أو بالأحرى كما لو أن روحي جذبت الى هناك وهاجرت في المشهد الذي كانت تعطيه لنفسها . اختطفت من قبل انا نفسي آخر خارجي ، ادرك حسياً الغير . . . والحال ان الكلمة حتماً حالةٌ بارزة من هذه « السلوكات » التي تبدل علاقتي العادية بالموضوعات وتعطي بعضها قيمة ذوات . واذا كان التوضيع ، تجاه الجسم الحي ، سواءً جسمي أو جسم الغير ، يصبح بلا معنى ، فيجب الابقاء على تجسد ما اسميه فكرته في كلمته التامة على انه ظاهرة نهائية . اذا كانت الظهورية حقاً لا تُلزم بعد مفهومنا للكائن وفلسفتنا ، ها اننا نجد انفسنا ، وقد وصلنا الى المشكلة الفلسفية ، امام نفس الصعوبات التي اثارت الظهورية . الظهورية ، بمعنى ما ، هي كل شيء أو لا شيء . نظام العفوية المعلمة هذا - الـ « انا استطيع » الجسمية ، « الخرق القصدي » الذي يعطي الغير ، « الكلمة » التي تعطى فكرة معنى محض أو مطلق - ، لا يمكن أن يوضع فيها بعد تحت سلطة وعي لاكوني

أو مادوي مخافة ان يعود لا معنى ، عليه ان يعلمني معرفة ما لا يستطيع اي وعي مكوِّن معرفته : انتمائي الى عالم « مسبق التكوين » . هناك من يعترض . « كيف تستطيع الكلمة والجسم اعطائي اكثر مما وضعت فيهما » . ليس حتماً جسدي كمجموع اعضاء من يعلمني ان ارى ، في سلوك اشاهده ، انبثاق انا نفسي آخر . بمقدوره على أبعد حد ان ينعكس وأن يتعرف على ذاته في جسد آخر . كي تظهر لي الأنا ego الأخرى والفكرة الأخرى ، ينبغي ان اكون انا (Je) جسمي هذا ، فكرة هذه الحياة المجسّدة . لا تستطيع الذات التي تحقق الخرق القصدي فعل ذلك إلاّ من حيث انها محدّدة . تجربة الغير ممكنة بالضبط في حدود انتماء الموقف الى « الكوجيتو » .

لكن عندها ينبغي ان نأخذ حرفياً بما علمتنا الظهورية حول صلة العاني بالمعني . واذا كان ، بالواقع ، الفعل المشترك للعاني وللمعني ظاهرة اللغة المركزية ، فإننا ننزع عنه هذه الفضيلة بتحقيقنا مسبقاً في سماء من الأفكار محصلة العمليات المعبرة ، تغيب عن انظارنا الخطوة المجتازة من المعاني المعدة مسبقاً الى تلك التي نقوم باعدادها وباكتسابها . ثم إن المعقول المزدوج الذي نحاول بناءها عليه لا يعفينا من فهم كيف يتمدد جهاز معرفتنا ليفهم ما لا يتضمنه . لا نوفر في مفارقتنا ان اخضعناها لمفارق واقع . يبقى مكان الحقيقة على اي حال هذا التوقع (Vorhabe) الذي تفتح به كل كلمة أو كل حقيقة مكتسبة حقل معرفة ، وهذه الاستعادة التناسقية (Nachvollzug) التي نختتم بها هذه السيرورة المعرفية أو هذه التجارة مع الغير ونضوبها في وجهة

نظر جديدة . إن عملياتنا المعبّرة ، منذ الآن ، بدل ان تطرد السابقة ، بدل ان تحل محلها وتلغيها ببساطة ، تنقذها ، تحتفظ بها ، تستعيدها من حيث انها كانت تتضمن بعض الحقيقة ، ويحدث الأمر نفسه ازاء عمليات الغير المعبرة ، سواءً كانت قديمة أو معاصرة . يفي حاضرنا بوعود ماضينا ، نفي بوعود الآخرين . يساهم كل فعل تعبيري ادبي أو فلسفي في تحقيق وعد استعادة العالم الذي اعلن عن ذاته مع ظهور لغة ، أي نظام متناهٍ من الاشارات كان يدعي مبدئياً القدرة على استهواء أي كائن يظهر . يحقق من طرفه قسمًا من هذا المشروع ويرجىء فضلاً عن ذلك الميثاق الذي حان اوان انتهائه من خلال فتح حقل حقائق جديد . ليس هذا ممكناً إلّا « بالخرْق القصدي » ذاته الذي يعطي الغير ، مثله ، لا تعرف ظاهرة الحقيقة ، المستحيلة نظرياً ، إلاّ بالـ «Praxis» التي تصنعها . القول بوجود حقيقة يعني انه ، عندما يلتقي ازدهاري المشروع القديم أو الغريب ويحرر التعبير الناجح ما كان دائمًا مأسوراً في الكائن ، ينشأ اتّصال داخلي في عمق الزمان الشخصي والغيري به يصبح حاضرنا حقيقة كل الأحداث العارفة الأخرى . هذا اشبه بركن نزرعه في الحاضر ، بنُصب يشهد ان شيئاً ما في هذا الوقت احتل مكاناً وكان الكائن ينتظره أو « يريد قوله » ، دائمًا ، ولن يكف أبداً ، عن أن يكون حقاً ، أو على الأقل عن الدلالة واثارة جهاز تفكيرنا ، وإن لزم الأمر باستخراجه منه حقائق مدركة اكثر من هذه . في هذا الحين بُني شيءٌ ما كدلالة ، حُوِّلت تجربة الى معناها ، اصبحت حقيقة . الحقيقة اسمُ آخر

للترسب ، الذي هو بدوره حضور كل الحاضرين في حضورنا . معنى هذا انه ، حتى وخاصة بالنسبة للذات الفلسفية الأرفع ، لا وجود لموضوعية تأخذ بالاعتبار علاقتنا غير الموضوعية ، ولا لنور يفوق نور الحاضر الحي .

كتب هوسرل ، في النص المتأخر الذي كنا نورده في البدء ، كتب ان الكلمة تحقق « تَمَوْضُع » و « تَمَوْقُت » معنىً مثالي ليس ، « حسب معنى كيونته » مكانياً ولا زمانياً ـ ويضيف فيما بعد ان الكلمة تموضع وتفتح امام تعددية الذوات ، تحت باب المفهوم والقضية ، ما لم يكن في السابق سوى تكوين ذاتٍ داخلي . هناك اذن حركة بها ينزل الوجود المثالي الى المكانية والزمانية ، ـ وحركة عكسية بها يبني فعل الكلمة هنا والآن مثالية الحق . هاتان الحركتان متناقضتان لو تمتا بين التعبيرين الاخيرين نفسيهما ، ويبدو لنا ضرورياً ان نتصور هنا محيطاً دائرياً من التأمل . يميز في تخمين أولي الوجود المثالي كلامكاني ولازماني ، ـ ثم يتبين مكانيةً وزمانيةً للكلمة لا يمكن اشتقاقهما من العالم الموضوعي ، ولا ربطهما بعالم المثل ، ويقيم في النهاية على الكلمة شكل وجود التأليف المثالية . بُني الوجود المثالي على المستند ، لا كموضوع فيزيائي بالطبع ، وليس ايضاً كحامل لمعانٍ تعينهما له اصطلاحات اللغة المستعملة ، وإنما عليه من حيث انه ، « بخرق قصدي » أيضاً يجذب ويجمّع كل الحيوات العارفة وبهذه الصفة يؤسس ويرمم « لوغس » للعالم الثقافي .

يبدو لنا اذن ان خاصة ظهورية ما الاستقرار نهائياً في مصاف العفوية المعلِّمة المتعذر بلوغها من جانب النفسانية أو

التاريخانية ، وكذلك من جانب الماورائيات العقدية . هذه المصاف ، وحدها ظهورية الكلمة قادرة على كشفها لنا . عندما اتحدث أو عندما افهم ، اختبر حضور الغير فيّ أو حضوري في الغير ، الذي هو حجر عثرة نظرية البيشخصية ، حضور المشخّص الذي هو حجر عثرة نظرية الزمان ، وافهم اخيراً معنى قول هوسرل الغامض : « الذاتية المفارقة بيشخصية » . بقدر ما يكون لما أقوله معنى ، أنا لنفسي عندما اتحدث مع « آخر » آخر ، وبقدر ما افهم ، لا اعود أعلم من يتحدث ومن يستمع . الاجراء الفلسفي الاخير تمييز ما يسميه كانط « القرابة المفارقة » لاوقات الزمان وللزمانيات . هذا ، بلا ريب ، ما يسعى هوسرل الى صنعه وهو ، يستعيد معجم الماورائيات الغائي ، الذي يتحدث عن « المونادات » ، « الكمالات الأولى » ، « الغائية » . لكن هذه الكلمات توضع غالباً بين مزدوجين للدلالة على انه لا يرمي الى ادخال أي فاعل يضمن من الخارج ارتباط العناصر المذكورة . فالغائية بالمعنى العقدي تسوية . تترك وجهاً لوجه العناصر التي يجب ربطها والمبدأ الرابط . في حين انني في عمق حضوري اجد معنى من سبقه ، اجد ما افهم به حضور الغير في نفس العالم ، وفي اختبار الكلمة نفسه أتعلم أن أفهم . ليس هناك غائية إلّا بالمعنى الذي كان يحددها هيدغر عندما كان يقول تقريباً انها ارتجاج وحدةٍ عرضة للامكان وتخلق ذاتها باستمرار . وسارتر انما كان يلمحّ الى نفس العفوية غير المقصودة ، التي لا تنفد ، عندما كان يقول نحن « محكومٌ علينا ان نكون احراراً » .

الفيلسوف وعلم الاجتماع

لقد عاشت الفلسفة والاجتماع طويلاً تحت نظام فصل لم يكن يتوصل الى اخفاء تنافسهما إلاّ برفضه كل مجال التقاء بينهما ، باعاقته نموهما ، بجعل الواحدة لا تفهم من الآخر ، بوضعه اذن الثقافة في حالة ازمة مستمرة . كما هي الحال دائمًا ، خرقت روح البحث هذه المحرمات ، ويبدو لنا ان نجاحات كل منهما باتت تسمح اليوم بإعادة تفحّص صلاتهما .

نرغب كذلك بلفت الانتباه الى التأملات التي خصصها هوسرل لهذه المشكلات . فهوسرل يبدو لنا نموذجياً من حيث شعوره ربّما اكثر من أي شخص آخر بأن كل اشكال التفكير متضامنة على نحو ما ، بأنه لا ينبغي هدم علوم الانسان لبناء الفلسفة ، ولا هدم الفلسفة لبناء علوم الانسان ، بأن كل علم يفرز أونتولوجيا وبأن كل اونتولوجيا تقدم معرفة وبأنه اخيراً علينا نحن تدبّر أمرنا بحيث تكون الفلسفة والعلم كلاهما ممكن . . .

ربما لم يُصرَّح أبداً عن الفصل بين الفلسفة والاجتماع بالعبارات التي سنوردها . فأعمال الفلاسفة وعلماء الاجتماع ،

لحسن الحظ ، غالباً أقل قصراً من مبادئهم . لكنه (الفصل) يدخل في اطار حس مشترك للفلاسفة ولعلماء الاجتماع يجازف بالنتيجة ، بارجاع الفلسفة والعلوم الانسانية الى ما يعتقده نموذجها الخالص ، بالمعرفة كما بالتأمل .

في حين ان كل الفلسفات الكبرى تعرف بجهودها لدراسة الفكر وارتباطه ، ـ المثل وحركتها ، الفهم والاحساس ـ ، هناك اسطورة حول الفلسفة تصورها كتأكيد سلطوي لاستقلالية مطلقة للفكر . لم تعد الفلسفة استفهاماً . انها جسمٌ معيّنٌ من النظريات ، معدٌّ ليضمن لفكر ثاقب باطلاق متعة ذاته ومثله . على اي حال ، هناك اسطورة حول المعرفة العلمية تتوقع من مجرد تسجيل الاحداث ، لا علم اشياء العالم فحسب ، بل علم هذا العلم ايضاً ، سوسيولوجيا معرفة (يتم تصوّرها هي نفسها على الطريقة التجريبية) عليها ان تقفل عالم الأحداث على ذاته بعد ان تحشر فيه حتى الأفكار التي تخترع لترجمتها ، وان تنقذنا ، تقريباً ، من انفسنا هاتان الاسطورتان متضادتان ومتواطئتان . فالفيلسوف وعالم الاجتماع المتقابلان هكذا يتفقان على وضع حدود تضمن عدم التقائهما ابداً . لكن ، ان رُفع النطاق الصحي ، فإن الفلسفة وعلم الاجتماع يقضي كل منهما على الآخر . يتنافسان ، منذ الآن على الأذهان . الفصل معناه الحرب الباردة .

وسط هذه الأجواء ، كل بحث يراعي في آن المثل والوقائع سيكون منفصلاً لا محالة ، ذلك ان الوقائع ، بدل ان تفهم كمثيرةٍ وضامنةٍ لعمل بناءٍ يلحق بديناميتها الداخلية ، توضع في

مصاف نعمة ساقطة يجب توقّع كل شيء منها ، كما ان المثل معفاة من حيث المبدأ من كل مواجهة مع اختبارنا للعالم ، للغير ولأنفسنا . يُنظر إلى التنقل من الوقائع الى المثل ومن المثل الى الوقائع على انه سلوك مخزٍ - لا علم ولا فلسفة - ، ينتزع من العلماء التفسير النهائي للوقائع الذي جمعوه هم انفسهم ، ويحرج الفلسفة امام نتائج البحث العلمي المؤقتة دائمًا .

يجب ان نرى جيداً النتائج الظلامية لهذه الصرامة . واذا كانت الابحاث « المختلطة لها الأضرار التي ذكرنا ، فمرد ذلك الى الاعتقاد بأن المنظور الفلسفي والمنظور العلمي غير ممكنين معاً وبأن الفلسفة والعلم لن يعرفا اليقين إلاّ اذا تجاهلا بعضهما بعضاً . ينبغي اذن ان نخفي على العالِم هذا « التأمثل » للواقع الخام ، الذي هو مع ذلك جوهر عمله . ينبغي ان يجهل حل رموز المعاني الذي هو علة وجوده ، بناء النماذج الفكرية للواقع الذي بدونه لن يكون هناك علم اجتماع اليوم اكثر مما كان هناك فيزياء جاليلية في الماضي . سينبغي ان نعيد اليه عينيات الاستقراء « البيكوني » أو « الميلي » ، حتى لو كانت ابحاثه الخاصة لا تدخل ، بداهة ، ضمن هذا الريع القانوني . سيتظاهر إذن بالتطرق الى الواقع الاجتماعي كما لو كان غريباً عليه ، كما لو ان دراسته لا فضل عليها للاختبار الذي لديه ، كذات اجتماعية ، للبيشخصية ، وبحجة ان الاجتماع ليس مكوَّناً بالفعل بعد من هذه التجربة المعيوشة ، وانه تحليلها ، شرحها ، توضيعها ، وانه يشوش وعينا الأصلي للعلاقات الاجتماعية ويظهر بالنهاية تلك التي نحياها كبديلة خاصة جداً

لدينامية لنا غير مشكوك فيها ، ولا تتعلم إلاّ باحتكاكها مع التشكيلات الثقافية الأخرى ، تنسى الموضوعاتية هذه البديهة الأخرى وهي عدم قدرتنا على تمديد تجربتنا للعلاقات الاجتماعية وتكوين مثال العلاقات الاجتماعية الحقيقية إلاّ بطريق القياس أو بطريق التناقض مع تلك التي عشناها ، باختصار بتغيير خيالي لهذه الاخيرة ، التي ستكتسب قياساً عليها ، بلا ريب ، دلالة جديدة ـ كما أن سقوط جسم على سطح منحن سلطت ضوءاً جديداً عليه فكرة السقوط البسيطة ـ ، انما ستعطي هذه الدلالة كل ما يمكن ان تحصل عليه من معنى سوسيولوجي . تعلمنا الانثروبولوجيا انه ، في ثقافات معينة ، يتعامل أولادٌ مع مثل « ذويهم » مع بعض جيرانهم كأنهم « أهلهم » ، وأن اموراً من هذا النوع تسمح في النهاية بخط رسم بياني لنظام القرابة في الحضارة موضوع البحث . إلا ان العلاقات المتبادلة على هذا النحو لا تعطي سوى شبح أو اطار القرابة في هذه الحضارة ، لكن تحقيقاً في سلوكات « القرابة » ، اسمياً بالتعريف ، في بعض النقاط المعبرة أ . . . ب . . . ج . . . غير المعروفة بعد ، يظهر باختصار أن لا معنى سوسيولوجي لها بعد ، وأن بامكان الصيغ التي تختصرها ان تمثل هذا السياق الفيزيائي أو الكيميائي من الحالة نفسها ، طالما لم ننجح في الإقامة داخل المؤسسة المحددة ، في فهم نمط القرابة الذي تشير اليه كل هذه الوقائع ، المعنى الذي به بعض الاشخاص داخل هذه الثقافة يرون اشخاصاً آخرين من جيلهم « كأقرباء » لهم ، اخيراً في ادراك البنية الشخصية والبيشخصية

الاساسية ، العلاقات الدستورية مع الـطبيعـه ومع الغير ، التي تجعل الارتباطات المتبادلة المسجّلة ممكنة . ان الدينامية العميقة للكل الاجتماعي ، نقول ذلك مرة اخرى ، ليست معطاة مع تجربتنا المحدودة للحياة في جماعة ، إنما ننجح في تصورها بازاحة هذه التجربة عن المركز وبإعادتها اليه ، مثلما ان العدد المطلق لا يبقى عدداً بالنسبة لنا إلا بالرابط الذي يشده الى الحساب الاولي كله . بـامكـانـنـا ، انـطلاقـاً من مفـاهيم فـرويـد للجنس الفبتناسلي ، اقامة لوحة لكل حالات تحريك فتحـات جسم الولد الممكنة ، وتبدو ، في هذه اللوحة ، الحالات التي حققها نظامنا الثقافي والتي وصـفها الفرويديون ، كبديلات (Variantes) مفردة ضمن عدد كبير من الممكنات قد تكون ربما معاصرة في حضارات ما زلنا نجهلها . لكن هذه اللوحة لا تفيدنا شيئاً حول العلاقات مع الغير ومع الطبيعة التي تحدد هذه الانماط الثقافية طالما لا نستعين بالمعنى السيكـولوجي للفم ، للشـرج وللجهاز التناسلي في تجربتنا المعيوشة ، بطريقة نرى معها ، في الاستعمـالات المختلفة التي لثقـافات مختلفـة ، تبلّرات مختلفة لشكالة أصلية للجسم كمركبة للكائن - في - العالم . ليست اللوحة المعروضة امامنا سوى دعوة للتأمل ، انطلاقاً من اختبارنا الجسدي ، في تقنيات اخرى للجسد . فالمتحققة فينـا منها لم تصبح ابداً مجرّد ممكن وسط الممكنات ، لأننا ، في واقع هذه التجربة المميزة ، حيث نتعلم إدراك الجسد كمبـدأ « بناء » ، نستشف « الممكنات » الأخرى ، مهما كانت مختلفة عنها ، يجدر الا نقـطع أبداً البحث الـسـوسيولـوجي عن اختبارنـا للذوات

السوسيولوجية » (الذي يشمل ، بالطبع) ، لا ما اختبرناه من جهتنا فحسب ، إنما ايضاً السلوكات التي نميزها عبر حركات ، اقوال وكتابات الناس الآخرين) ، لأن معادلات عالم الاجتماع لا تبدأ تمثيل الاجتماعي إلاّ عندما تصبح العلاقات المتبادلة التي توجزها (المعادلات) متصلة ببعضها ومشمولة في رؤ ية واحدة للاجتماعي ولطبيعة المجتمع المعني الخاصة ، وعندما تصبح بذاتها ، حتى لو كانت مختلفة بعض الشيء عن المفاهيم الرسمية الشائعة ، دستوراً ، مبدأً سرياً لكل العمل الظاهر . حتى لو نجحت الموضوعانية أو العلموية يوماً ما في أن تحرم علم الاجتماع من أية استعانة بالمعاني ، فإنهما لن يقيانه من « الفلسفة » ، إلاّ بمنع الفكر عن موضوعه . تصنع عندها ربما رياضيات في الاجتماعي ، لن تكون لنا رياضيات المجتمع المعني . يصنع عالم الاجتماع الفلسفة بقدر ما يكون مكلّفاً ، لا تسجيل الوقائع فحسب ، بل فهمها أيضاً . لحظة الترجمة بات فيلسوفاً هو نفسه . معنى ذلك أن الفيلسوف المحترف ليس محروماً من اعادة تغيير وقائع لم يرقبها بذاته واكثر مما رأى فيها العالم . إن جوهرية الشيء الفيزيائي ، كما يقول هوسرل ، لم تبدأ مع الظهورية ، إنما مع غاليليه . وبالمقابل للفيلسوف الحق في قراءة وتفسير غاليليه .

ليس الفصل الذي نحارب أقل ضرراً على الفلسفة منه على تطور المعرفة . كيف يمكن لفيلسوف واعٍ ان يعرض جدياً حرمان الفلسفة من معاشرة العلم ؟ ذلك أن الفيلسوف ، بالنتيجة يفكر دائماً بشيء ما : بالمربع المرسوم على الرمل ،

بـالحمار ، بـالحصان ، بـالبغل ، بـالقـدم المكعب الامتـداد ، بالزنجفر ، بالدولة الـرومانيـة ، باليـد التي تغوص في نحـاتة الحديد . . . يعقل الفيلسوف تجربته وعالمه . كيف نجيز له ، إن لم يكن بفرمان ، ان ينسى ما يقوله العلم عن هذه التجربة نفسها وعن هذا العالم نفسه ؟ ليس هناك ، تحت اسم العلم المشتـرك ، سوى اعـداد نـظامي ، تمـرين منهجي - يضيق أو يتسع ، أمتبصّر أم لا - يبدأ مع ادراكنـا الحسي الأول . قد يحدث ان يشتري العلم صحته على حساب تعميم . لكن الدواء عندئذٍ هو في مواجهته بتجربة كاملة ، لا بمقابلته بمعرفة فلسفية لا ندري من اين . انه الفضل الأكبر لهوسرل كـونه ، منـذ نضوج فلسفته ، ومتابعته جهوده تدريجاً ، حدد ، مع « رؤ ية الماهيات » ، « الماهيات المورفولوجية » و « التجربة الظهورية » ، مجالاً وموقفاً للبحث حيث بإمكان الفلسفة والمعرفة الفعلية أن تلتقيا . نعلم انه بدأ بأن أكّد - واصرّ دائماً - على وجود فرق حاد بينهما . مع ذلك يبدو لنا ان فكرته عن توازٍ سيكو- ظهوري - لنقل معمّمين : نظريته عن توازٍ بين معرفة ايجابية وفلسفة ، بحيث ان كل تأكيد من الأولى يقابله تأكيد من الأخرى - تقود في الحقيقة الى فكرة « اشتمال متبادل » . فيما يتعلق بالاجتماعي ، ، المطلوب جملة معرفة كيف يمكنه ان يكون في الوقت نفسه « شيئاً » علينا معرفته دون احكام مسبقة ، و « معنى » لا تعطيه المجتمعات التي نتعرف عليها سوى فرصة للظهور ، كيف يمكن ان يكون بذاته وفينا . فلنتبّع ، بعد دخـولنا هـذه المتاهـة ، المراحل التي اجتازها هوسرل نحو مفاهيم نهائية ، حيث ستكون

محتفظ بها بقدر ما هي مُتجاوَزة.

يطالب ، في البداية ، بحقوق الفلسفة بتعابير مثل تلك التي يبدو ان المعرفة الفعلية تُبطلها . في معرض حديثه عن هذا الرابط الاجتماعي البارز الذي هو اللغة ، يضع من حيث المبدأ أننا لن نفهم عمل لغتنا الخاصة ، ولن نتخلص من البديهات الكاذبة الناتجة عن كونها لغتنا والدخول في المعرفة الحقة للغات الأخرى ، ما لم نكوِّن أولاً لوحة « للشكل المثالي » للغة ولطرق التعبير العائدة بالضرورة لها ان وجب ان تكون لغة » : عندها فقط سنستطيع فهم كيف أن الألماني ، اللاتيني ، الصيني يشتركون ، كل حسب طريقته ، بهذه الجوهرية الكونية ، وتحديد كل واحدة من هذه اللغات كمزيج ، بنسب اصلية ، من « أشكال المعنى » الكونية ، كتحقيق « مشوش » وناقص « لقواعد اللغة العامة والقياسية » . كان ينبغي اذن اعادة بناء لغة الواقع بعملية تركيبية ، انطلاقاً من البنيات الاساسية لكل لغة ، ممكنة والتي كانت تشملها بوضوحها التام . كان الفكر الفلسفي يبدو مستقلاً تماماً ، قادراً ، ووحده القادر ، على تحصيل المعرفة الحقيقية باللجوء الى ماهيات تعطي مفتاح الاشياء .

إنها ، بصفة عامة ، كل تجربة الرابط الاجتماعي التاريخية التي يُشك فيها لصالح رؤية الماهيات . تقدم لنا « سياقات اجتماعية » ، « تشكيلات ثقافية » ، اشكالاً للقانون ، للفن ، للدين ، لكننا ، طالما نبقى على اتصال بهذه التحققات التجريبية ، لا نعرف حتى ما معنى هذه الأبواب التي نرتبها

فيها ، ثم اقل من ذلك بكثير ، اذا كانت السيرورة التاريخية لهذا الدين ، لهذا الشكل من القانون أو الفن ترتبط حقاً بماهيتها ، أم بالعكس اذا كان هذا القانون ، هذا الفن ، هذا الدين ، تتضمن أيضاً احتمالات اخرى . ليس بمقدور التاريخ ، يقول عندئذٍ هوسرل ، الحكم على مثالٍ ، واذا فَعَل ذلك ، فإن هذا التاريخ الذي « يقيّم » ، يقترض خلسة من الفلك « المثالي » الارتباطات الضرورية التي يدعي جعلها تنبثق من الوقائع . أما بالنسبة « لمفاهيم العالم » التي توضح لأن لا تكون سوى الموازنة ، في كل حين ، للمسموح عقله ، مع الأخذ بالاعتبار اكتسابات المعرفة الفعلية ، فإن هوسرل يسلّم جيداً بأنها تطرح مشكلة حقيقية ، لكن بتعابير تأبى حل هذه المشكلة جدياً . تكمن المشكلة الحقيقية في كون الفلسفة تفقد معناها اذا تخلت عن الحكم في الحاضر . بالضبط كما ان اخلاقية لامتناهية من حيث « المبدأ » لا تعود اخلاقية ، وكما ان فلسفة تتخلى من حيث المبدأ عن الانحياز في الحاضر لا تعود فلسفة . إنما الواقع ان فلاسفة الـ Weltanschauung وقد حاولوا مواجهة المشكلات المعاصرة ، « الحصول على نظامهم وعدم التخلف عن ركب الحياة » ، اعوزهم كل شيء ، لا يستطيعون ان يعطوا في حل هذه المشكلات دقة اكثر من باقي الناس لانهم ، مثلهم في الـ Weltanschauung لا في الـ Weltwissenschaft ، وبينما يُستنفدون في عقل الحاضر ، يسلبون الفلسفة الحقيقية ما تقتضيه من تفان غير مشروط . في حين انها وقد تأسست ، تسمح بعقل الحاضر ، كما الماضي والأبدي . المضي مباشرة الى

الحاضر معناه اذن ترك الوطيد من اجل الوهمي .

عندما عاد هوسرل ، في القسم الثاني من مهنته ، الى المسائل التاريخية ، وقبلها الى مسألة اللغة ، فهو لا يترك فينا انطباعاً عن فيلسوف ، سيد الممكنات ، والذي عليه أولاً ان يبعد عن ذاته لغته ، ليعثر ، بعيداً عن كل معاصرة ، على الاشكال المثالية للغة كونية .

تبدو الآن مهمة الفلسفة الأولى ، تجاه اللغة ، ان تجعلنا نكتشف مجدداً تلازمنا مع نظام معينّ من الكلمة ، نستخدمه بفعالية تامة لأنه بالضبط حاضرٌ مباشرة لنا مثل جسدنا . لم تعد فلسفة اللغة تتعارض مع الألسنية التجريبية كمحاولة اسقاط شاملة للغة الى معرفة مهددة دوماً بأحكام اللغة الأصلية المسبقة ، انها بالعكس ، اعادة اكتشاف الشخص خلال تحدثه بالمقارنة مع علم لغة ينظر اليه حتمًا كشيء . لقد اظهر م . بوس (M. Pos) بوضوح كيف ان الموقف الظهوري ، بالمقابلة مع الموقف العلمي أو موقف الملاحظة ، الذي تحول نحو اللغة المكوَّنة قبلاً ، والذي يتناولها في الماضي ، ويجزئها الى مجموعة من الوقائع الالسنية حيث تضيع وحدتها ، هو الآن الذي يسمح بالولوج المباشر الى اللغة الحية والحاضرة في مجموعة ألسنية تستخدمها ، لا للمحافظة فقط ، بل لتأسيس ، لتأشير ولتحديد مستقبل . لم تعد هنا اللغة مقسمة الى عناصر يتم تجميعها شيئاً فشيئاً ، انها تشبه بعضو تتعاون كل خلاياه في عمله الواحد ، مهما كان المصدر متنوعاً ، ومهما كان الادماج الاصلي في الكل طارئاً . . . لكن ، اذا كانت حقاً خاصة الظهورية تناول اللغة

وفق هذه الطريقة ، فذلك لأنها لم تعد التعيين التركيبي لكل الممكنات ، لم يعد التأمل العـودة الى ذات فبتجريبيـة ممسكة بمفاتيح العالم ، لم يعد له عناصر الشيء الحالي المكونة ، لم يعد يدور حوله . عليه وعي ذلك في اتصال أو معاشرة يفوقان أولاً قدرته على الفهم . الفيلسوف هو في البدء من يدرك انه مقيم في اللغة ، انه يتكلم ، ولن يعود التأمل الظهوري يقتصر على ان يحصي بوضوح تام « الشروط التي بدونها » لا لغة ، عليه كشف مـا يجعل ان هنـاك كلمة ، منـاقضة شخص يتكلم ويفهم ، التحـول نحو المستقبـل ، بالـرغم من كل مـا نعـرفـه حـول الصدفات . وانزلاقات المعنى التي شكلت اللغة . هناك اذن في عصرية الكلمة نورٌ ليس موجوداً في أي تعبير « ممكن » لا اكثر ، هناك في « حقل حضورنا » الألسني عملية نستخدمهـا نموذجـاً لتصور انظمة تعبير اخرى ممكنة ، بعيداً عن ان تكون حالة خاصة عنها . لم يعد التأمل الانتقال الى نظام آخر يبتلع نظام الأشياء الحالية ، انه أولاً وعيٌ اكثر حدة لتجذرنا فيها .

بات المرور في الحالي شرطاً مطلقاً لفلسفة مقبولة .

في حقيقة الأمر ، لا حاجة لانتظار تمييز الـ Lebenswelt كأول موضوع ظهوري لنسجل عند هوسرل نفيه لكل تـأمل صوري . لقد سبق لقارىء الـ «IDeen I» الملاحظة ان الحدس الجوهري كان دائماً « بيِّنة » ، وان الظهورية كـانت « تجربـة » (يجب على ظهورية للرؤيا ، كان يقول هوسرل ، ان تبني ذاتها على اساس Scchtigkeit نختبرها أولاً فعلياً ، وكان يرفض عامة

امكان « رياضيات للظواهر » ، « هندسة للمعيوش ») . إلاّ ان الحركة الصاعدة لم يشر اليها . اذا كان الفكر يرتكز على بناء الواقعة ليستخرج بناه الممكنة فذلك بصعوبة : يستخرج اختلاف وهميٌ تماماً من تجربة تافهة كنزاً من التأكيدات الجوهـرية . عنـدما يُصبـح ادراك العـالم المعيـوش ، وبـالتـالي اذن اللغـة المعيوشة ، كما في المؤلفات الأخيرة ، مميزاً للظهورية ، فليس ذاك سوى طريقة اكثر وقوفاً للتعبير عن ان الفلسفة ليست تمتلك دفعة واحدة حقيقة اللغة والعالم ، عن انها بالأحرى الاستعادة والصياغة الأولى للوغوس مبعثر في عالمنا وفي حياتنا ، مرتبط ببناها الملموسة ، ـ « لوغوس العالم الجمالي » هذا هو الذي ذكره قبلاً المنطق الصوري والمفارق . لن يفعل هوسرل سوى انهاء حركة كل فكره السابق عندما سيكتب في مقتطف طُبع بعد وفاته ان التجسيد الألسني ينقل الظاهرة الداخلية العابرة الى الوجود المثالي . بات الوجود المثالي ، الذي كان يفترض به في البداية تأسيس امكان اللغة ، امكانيتهـا الأكثر خصـوصية . . . لكن عندئذٍ ان لم تعد الفلسفة انتقالاً الى لاتناهي الامكانات أو قفزة في الموضوعية المطلقة ، اذا كانت أولاً احتكاكاً بالحالي ، ندرك أن بعض الابحـاث الألسنيـة تستبق ابحـاثهـا وان بعض الألسنيين ، من غير ان يدروا ، يلبدون ميدان الظهورية . لا يقول هوسرل ذلك ، ولا م ـ بوس ، إنما يصعب عدم التفكير بسوسور عندما يطلب العودة من اللغة ـ الموضوع الى الكلمة .

في الواقع كل ارتباط الفلسفة بالتاريخ يتبـدل في حركـة التأمل نفسها التي كانت تسعى الى تحرير الفلسفة من التاريخ .

إن هوسرل ، بقـدر ما كـان يفكر اكـثر في ارتباط الحقـائق الأبدية ، بحقائق الواقع ، كان مرغمًا عـلى ان يستعيض عن تعييناته الأولية بعلاقة أقل بساطة بكثـير . إن تأمـلاته حـول التفكير المفارق وحول امكانه ، المستمرة طيلة عشرين عاماً على الأقل ، تظهر بوضوح ان هذه الكلمة بنظره لا تشير الى ملكة مميزة ، يمكن الاحاطة بها ، الاشارة اليها ، عزلها فعلياً ، الى جانب الاشكال الأخرى للتجربة . يعلم هوسرل جيداً ، منذ البدء ، بالرغم من كل الصيغ القاطعة التي تؤكد دائمًا التميز الجوهري للحالة الطبيعية عن الحالة المفـارقة ، انهما بـالواقـع تتعديان على بعضهما البعض وان كل واقع للوعي يحمل في ذاته المفارق . على اي حال ، فيما يتعلق بارتباط الواقع بالماهية ، هناك نص يقدم Die Philosophie als strenge Wissenschaft ،

وبعد ان ميز كما كنا نشير الى ذلك « الفلك المثالي » عن الوقائع التاريخية ، يتكهن بثبات بتشابك الصعيدين ، ومفاده إن النقد التاريخي إذا كان يظهر حقاً ان هذا الصعيد من القوانين لا واقع جوهري له وليس بالنتيجة سوى اسم علم يدل على مجموعة من الوقائع لا صلة داخلية بينها ، فذلـك لأن التاريـخ التجريبي يتضمن احداس ماهية مشوشة وان النقد دائمًا الوجه الآخر أو بزوغ تأكيد ايجابي كان قبلاً هناك . . . يسلم هوسرل في النص نفسه بأن التاريخ عزيزٌ على الفيلسوف لأنـه يكشف له الـ Gemeingeist. لا صعوبة في الانتقال من هذه الصياغات الأولى الى الصياغات الأكثر تأخراً . القول إن التاريخ يعلّم الفيلسوف ما هو الـ Gemeingeist ، يعني القول انه يجعله يعقل اتصال

الذوات . يضعه في ضرورة فهم كيف انه ليس هناك اذهان فقط ، يحمل كل منها رؤيا للعالم ، يمكن للفيلسوف تحريها دورياً ، من غير ان يكون مسموحاً له ، وبصورة خاصة لنا ، ومن ان يكون محدداً له ان يعقلها معاً ، إنما هناك مجموعة من الاذهان ، متعايشة بعضها مع البعض الآخر ، متلبس كل منها بخارج يصبح منه مرئياً . بحيث ان الفيلسوف لم يعد بمقدوره التحدث عن الذهن عموماً ، معالجتها كلها أو كل واحد منها تحت اسم واحد ولا خداع نفسه ، بانشائها ، إنما ينبغي عليه رؤية نفسه هو في حوار الاذهان ، محدداً مثلها كلها ، والاقرار لها بفضلها التأسيسي في نفس الوقت الذي يدعي هذا الفضل لنفسه . نحن قريبون جداً من الصيغة ـ اللغز التي سيتوصل اليها هوسرل في نصوص الـ Krisis der europaischien Wissenschafter ، عندما سيكتب ان « الذاتية المفارقة بيشخصية » . لكن ، كيف تجنّب عدم اختلاط حدود المفارق بحدود التجريبي اذا كان المفارق بيشخصياً ؟ ؟ لأن الأمر مع الغير ، كل ما يراه الغير مني ، هو كل اصطناعي المعاد الى الذاتية ، أو على الأقل المطروح كعنصر لا بد منه لتعريفها . هكذا ينزل المفارق في التاريخ ، أو ، كما سيحلو القول ، لم يعد التاريخي علاقة خارجية بين ذاتين أو اكثر مستقلتين تماماً ، انه ذو داخل ، يلتحم بتحديدها الخاص ، لم يعد فقط كل لنفسه يعرف انه ذات ، بل ايضاً الواحد للآخر .

ستكون مقابلة الواقع بالماهية ، في مؤلفات المرحلة الاخيرة غير المطبوعة ، متوسّطة بوضوح بفكرة ان التأمل الأكثر صفاءً

يكتشف « تكوناً للمعنى » ملازماً لموضوعاته ، اقتضاء تطورٍ ، « قبل » و « بعد » في التظاهرة ، سلسلة من الخطوات تدرك الواحدة منها الأخرى ، لا تكون الواحدة « في الوقت ذاته » مع الأخرى وتفترضها من الماضي . ليس بالطبع هذا التاريخ القصدي مجرّد مجموع التظاهرات مأخوذة واحدة واحدة . يصححها ويعيد ترتيبها ، يحيي ويعدّل ، في حالية الحاضر ، تكوّنا بدونه قد يجهض . لكنه لا يستطيع فعل ذلك إلا بالاحتكاك مع المعطى باحثاً فيه عن دوافعه . لم تعد دراسة المعاني ودراسة الوقائع تتعدى الواحدة على الأخرى بحادث مؤسف فقط : يكون معنى ما فارغاً ما لم يكثّف سيرورة معينة للحقيقة .

يجب الأمل بأننا سنستطيع قريباً ان نقرأ ، في مؤلفات هوسرل الكاملة ، الرسالة التي كان يكتبها الى ليفي بروهل Levy - Bruhl في ١١ آذار ١٩٣٥ ، بعد قراءة « الميثولوجيا البدائية » . يبدو انه يسلم هنا بعدم قدرة الفيلسوف على ان يبلغ مباشرة كليةً ما بالتأمل المجرد ، بعجزه عن الاستغناء عن التجربة الانثروبولوجية ، وعن ان يبني ، بتبديل وهمي فقط لتجاربه الخاصة ، ما يشكل المعنى للتجارب الأخرى ، وللحضارات الأخرى . « انها مهمة ممكنة وهامة جداً ، كتب يقول ، انها مهمة كبرى ان نعكس ذواتنا (einzu fuhlen) في انسانية مقلقة على اجتماعيتها الحية والتقليدية ، وأن نفهمها من حيث انها ، في حياتها الاجتماعية الكاملة وانطلاقاً منها ، تمتلك هذه الانسانية العالم ، الذي ليس بالنسبة لها « تصوراً للعالم » بل

العالم الواقعي . إلاّ ان الوصول الى العوالم القديمة يحول دونه عالمنا الخاص : بدائيو ليفي بروهل « لا تاريخ لهم » ، عندهم « حياة ليست سوى حاضر يجري » . بينما نعيش نحن ، بالعكس ، في عالم تاريخي ، أي ذي مستقبل تحقق بعضه (« الماضي » الوطني) ومستقبل سيتحقق بعضه « الآخر » . إن التحليل القصدي الذي سيجد وسيعيد تكوين بنى العالم القديم ، لن يكتفي باظهار بنى عالمنا : لأن ما يعطي هذه البنى معنىً إنما هو المحيط الـ (umwelt) الذي هي أسلوبه النموذجي ، ولا نستطيع اذن فهمها ما لم نفهم كيف يتكوّن الكائن في هذه الثقافات . يمضي هوسرل حتى كتابة ان « النسبية التاريخية ، على طريق هذا التحليل القصدي الذي بات متطوراً جداً ، لها تبريرها الصحيح ، كواقع انثروبولوجي » . . .

ماذا يفعل ، ختاماً ، بالفلسفة ؟ تعينّ ذلك أسطر الرسالة الأخيرة ؛ على الفلسفة الاضطلاع بمجمل مكاسب العلم ، التي هي كلمة المعرفة الأولى ، ومعها ، بالتالي ، بالنسبية التاريخية ، لكنها ، كفلسفة ، لا تكتفي بتسجيل تنوع الوقائع الانثروبولوجية : لأن الانثروبولوجيا ، ككل علم وضعي وكمجمل هذه العلوم ، اذا كانت الكلمة الأولى للمعرفة ، فإنها ليست الكلمة الأخيرة » يكون هناك استقلالية للفلسفة ، بعد المعرفة الوضعية ، لا قبلها . لا تعفي الفيلسوف من التقاط كل ما يمكن ان تعطينا الانثروبولوجيا ، أي في الحقيقة اختبار تواصلنا الفعلي مع الثقافات الأخرى ، لن تختلس شيئاً من جدارة العالم الممكن ادراكه من خلال طرق بحثه . ستقيم ،

فقط ، في بعد حيث لا تستطيع اية معرفة علمية منازعتها . فلنحاول القول أي بُعد .

اذا كان الفيلسوف لم يعد يدعي القدرة غير المشروطة على ان يعقل من جهة الى اخرى فكره الخاص ، ـ اذا كان صحيحاً ان « مثله » و « بديهاته » تافهة الى حدٍ ما ، وانها ، إن أُخذت في نسيج الثقافة التي ينتمي اليها ، لا يكفي ، لمعرفتها في الحقيقة ، أن نتفحصها وأن نبدّلها فكرياً ، يجب مواجهتها بتشكيلات ثقافية اخرى ، رؤيتها في موضوع احكام مسبقة اخرى ، ـ ألم يتخل منذ الآن عن حقوقه ويتنازل عنها للعلوم الوضعية وللبحث التجريبي ؟ بالضبط كلا . إن الارتباطات التاريخية نفسها التي منعت الفيلسوف من الاستئثار بولوج مباشر الى الكوني أو الأبدي تمنع عالم الاجتماع من الحلول محله في هذه الوظيفة ، ومن اعطاء قيمة اونثولوجية للتوضيع العلمي للاجتماعي .

ليس المعنى الأعمق لمفهوم التاريخ محاصرة الشخص المفكر في نقطة من الزمان والمكان : لا يمكن أن يبدو كذلك الّا بنظر فكرٍ قادر هو نفسه على الخروج من كل مكانية وكل زمانية ليراه في مكانه وفي زمانه . والحال ان الحس التاريخي يحتقر بالضبط الحكم المسبق عن فكر مطلق . الموضوع ليس ، كما تفعل التاريخانية ، في أن تحوّل للعلم الماجستير التي نرفضها للفلسفة النظامية . تعتقد انك تفكر الى الابد ولكل العالم ، يقول عالم الاجتماع للفيلسوف ، وانك ، في هذا بالذات تعبر عن الأحكام

المسبقة أو عن ادعاءات ثقافتك ليس إلاّ . هذا صحيح . لكنه ليس أقل صحة بخصوص عالم الاجتماع الدوغماتي منه بخصوص الفيلسوف . هو نفسه ، الذي يتحدث هكذا ، من أين يتحدث ؟ ان هذه الفكرة عن وقت تاريخي يضم الفلاسفة كما يحوي صندوقٌ شيئاً ما ، لا يستطيع عالم الاجتماع تكوينها إلاّ اذا وقف بدوره خارج التاريخ مطالباً بامتياز المشاهد المطلق . في الواقع ، ما يدعونا الوعي التاريخي الى تصحيحه هو مفهوم علاقات الذهن بموضوعه نفسه . بالضبط ان التحام فكري بموقفٍ تاريخي معين هو موقفه ، ومن خلاله ، بمواقف تاريخية اخرى تعنيه ، ـ لأنه أصلي بالنسبة للعلاقات الموضوعية التي يصونها العلم لنا ، ـ يجعل من معرفة الاجتماعي معرفة لذاتي ، يدعو ويسمح برؤية للبيشخصية التي ينساها العلم مع انه يستخدمها ، والتي هي خاصة الفلسفة . اذا كان التاريخ يطوقنا جميعاً ، فنحن من يجب أن نفهم ان ما يمكننا الحصول عليه في حقيقة لا يتم ضد الالتحام التاريخي ، إنما به . ان عُقل سطحياً ، يهدم كل حقيقة ، وإن عُقل جذرياً يبني فكرة جديدة عن الحقيقة . طالما احمل نصب عيني مثال مُشاهِدٍ مطلق ، معرفة دون رأي ، فإنني لا أستطيع ان ارى في موقفي سوى مبدأ خطأٍ . لكن اذا ادركت مرة ان به انا مطعَّمٌ ضد كل عمل أو كل معرفة قد يكون لها معنى بالنسبة لي ، وانه يتضمن ، من قريب ، كل ما يمكن ان يوجد بالنسبة لي ، عندئذٍ ينكشف لي احتكاكي بالاجتماعي في نهاية موقفي كنقطة الاساس لكل حقيقة ، بما فيها حقيقة العلم ، ثم نظراً لأنه لدينا فكرة عن

الحقيقة ، نظراً لأننا في الحقيقة ولا نستطيع الخروج منها ، فإنه لا يتبقى لي سوى تحديد حقيقةٍ في الموقف . ستبنى المعرفة على هذا الواقع الثابت وهو انننا لسنا في الموقف كشيء في الفضاء الموضوعي ، وانه (الموقف) بالنسبة لنا مبدأ حشرية ، تحرٍ ، اهتمام بالمواقف الأخرى ، كبديلة عن موقفنا ، ثم بحياتنا الخاصة ، المنارة بالأخرى ، والمعتبرة هذه المرة كبديلة للأخرى ، وان اخيراً ما يربطنا بمجمل التجربة الانسانية ليس أقل مما يفصلنا عنها . سندعو علماً وسوسيولوجيا محاولة بناء بديلات مثالية تمْوضع وترسم عمل هذا التواصل الفعلي . سندعو فلسفة الوعي الذي يجب ان نحتفظ به لمتحد الـ Alterego المفتوح والمتوالي حيث يحيا ، يتكلم ويفكر كلٌ بحضوز الآخر وحيث الجميع متصلين بالطبيعة ، كما نكشفها وراءنا ، من حولنا وأمامنا ، بحدود حقلنا التاريخي ، كما للواقع الأخير الذي تعيد بناءاتنا النظرية رسم عمله والتي لن يمكنها الحلول محله . ما عادت الفلسفة تعرّف اذن بحقل معين يكون خاصتها : فهي لا تتكلم ، مثل السوسيولوجيا ، إلّا عن العالم ، عن الناس وعن الذهن . تتميز بصيغة معينة من الوعي الذي لدينا للآخرين ، للطبيعة ولأنفسنا : انها الطبيعة والانسان في الحاضر ، لا « مسطحين » (هيغل) في موضوعية هي ثانية ، بل كما يبدوان في تجارتنا الحالية من المعرفة والعمل معهما ، انها الطبيعة فينا ، الآخرون فينا ، ونحن فيهم - بهذا المعنى يجب ألّا نقول فقط إن الفلسفة منسجمة مع السوسيولوجيا ، يجب القول انها ضرورية لها ، كتذكير دائم بمهامها ، وان عالم الاجتماع كل مرة يعود الى

ينابيع معرفته الحادة ، الى ما يعمل ، في داخله ، كوسيلة فهم للتشكيلات الثقافية الأكثر بعداً عنه ، فهو يصنع الفلسفة . . . ليست الفلسفة معرفة معينة ، انها التنبه الذي لا يدعنا ننسى منبع كل معرفة .

لا ندعي ان هوسرل وافق ابداً على أي تعريف من هذا النوع ، لانه كان يعتبر دائماً ، حتى النهاية ، ان العودة الى الكلمة والى التاريخ الحيين ، العودة الى ال Lebenswelt كخطوة تمهيدية ، ينبغي ان تعقبها المهمة الفلسفية الخاصة ذات التنظيم الشامل . لكن هناك واقعٌ مع ذلك وهو أن العقلانية ، في آخر مؤلف منشور له ، لم تعد سوى احد الممكنين حيث نجد انفسنا ، بينما الآخر هو السديم . وبالتحديد في اطار وعي لنوع من العداوة المجهولة التي يهددها بحث هوسرل عما يمكن أن يحفز المعرفة والعمل . ان العقل كدعوة وكمهمة ، « العقل الكامن » المطلوب تغييره بذاته واعادته الى ذاته ، يصبح مقياس الفلسفة . من هنا فقط يتقرر اذا كانت الغاية الملازمة للمفهوم الاوروبي للانسان منذ ولادة الفلسفة اليونانية : ارادة ان يكون انساناً على اساس العقل الفلسفي ، عدم القدرة على ان يكون بغير ذلك ، في حركة غير محددة من عقل كامن الى عقل متجلٍ وبجهد غير محدد للحكم على ذاته بهذه الحقيقة وبهذه الأصالة الانانيتين اللتين هما حقيقته واصالته ، ـ اذا لم يكن كل ذلك سوى واقع وهم تاريخي ، الاكتساب العرضي لانسانية عرضية وسط انسانيات وتواريخ مختلفة تماماً . ام اذا بالاحرى ، وبالعكس لم ير النور للمرة الاولى ، في المفهوم اليوناني

للانسان ، ما هو متضمن في الماهية وباسم كمال أول في صفة الانسان كصفة . تقوم صفة الانسان بذاتها ومن حيث الماهية على ان يكون انساناً داخل انسانيات مرتبطة توالدياً واجتماعياً ، ثم اذا كان الانسان كـائن عقل ، فهو لا يستطيع ذلك الاّ بقدر ما تكون كل الانسانية المنتمي اليها انسانية عقل ، مهيأة للعقل بطريقة كامنة أو مهيأة جهراً للكمال الأول الاتي الى نفسه ، الذي اصبح متجلياً لنفسه وموجهاً اذن للسيرورة الانسانية بوعي وبكل ضرورة الماهية . تصبح عندئذ الفلسفة ، وكذلك العلم ، الحـركة التـاريخية لتجـلي العقل الكـوني ، الملازم « للانـسانية كانسانيـة » . هكذا ليست مـاهية الانسـان معطاة كـما ليـست ضرورة الماهية غير مشروطة لن تعمل الا اذا كانت العقلية التي وضعت اليونان فكرتها فينا ، بدل ان تبقى عـرضاً ، تتبـين جوهرية بالمعرفة وبالعمل اللذين تجعلهـا ممكنين ، وتتميز عن الانسانيات الـلاعقلية . بـات الجوهـر الهوسـرلي محمولاً الآن « بكمال أول » .

الفلسفة فعلاً ، دائماً قطيعة مع الموضوعية ، عودة من ال Constructa الى المعيـوش ، من العـالم الى ذواتنـا . لكن هـذه المسيـرة الضرورية والمميزة لها لم تعد تنقلها الى جو الاستيطان المخلخل أو الى ميدان عددي مختلف عن ميدان العلم ، لم تعد تضعها في تنافس مع المعرفة ، منذ ادراكنا ان « الباطن » الذي تعيـدنـا اليه ليس « حياة خاصة » ، بل بيشخصية تربطنا تدريجياً بالتاريـخ الشامل . اذ ادرك ان الاجتماعي ليس فقط موضوعاً ، انما اولاً موقفي أنا ، واذ اوقظ فيّ وعيي لاجتماعيتي هذه ، تراقبني هي

التي تصبح ماثلة امامي ، ومن خلالها اصبح قادراً أن اعقل فعلاً كل الماضي كتزامنية كانها في حينه ، كما أن عمل المتحد التاريخي المتسائل والمتنافر يعطى لي فعلياً في حاضري الحي . لا يسقط التنكر لجهاز النظام التفسيري الفلسفة الى مركبة مساعد أو مروّج للمعرفة الموضوعية ، لانها تتمتع ببعد خاص ، هو بعد التواجد ، لا كواقع محقق وموضوع تأمل ، بل كحدث مستمر وسط ال Praxis العامة . الفلسفة متعذرّ استبدالها لانها تكشف لنا الحركة التي بها تصبح حيواتُ حقائق ودائرية هذا الكائن الفريد الذي بات ، بمعنى ما، كل ما يخطر في الذهن .

من موسّ إلى كلود ليفي ستراوس

إن ما نسميه اليوم انتروبولوجيا اجتماعية ـ كلمة مستخدمة خارج فرنسا ، بدأت تنتشر في فرنسا ، ـ هو ما يصبحه علم الاجتماع عندما يسلم بان للاجتماعي ، كما للانسان نفسه ، قطبين او وجهين : انه عانٍ ، يمكننا فهمه من الداخل ، وفي الوقت نفسه القصد الشخصي معمم فيه ، مخفف ، ينزع نحو التطور ، حسب التعبير المشهور ، تتوسطه الاشياء . والحال ان ما من احد في فرنسا مثل موس قدم هذه السوسيولوجيا الملطفة . فالانتروبولوجيا الاجتماعية ، بنظر كثيرين ، من عمل موس الحي دائماً امامنا .

ها ان مؤلفه الشهير « بحث حول الهبة ، صيغة قديمة للتبادل » قد ترجم للقراء الانكلو ـ سكسون مع مقدمة لافينس ـ برتشارد Evans- pritchard قليلون كتب كلود ليفي ستراوس ، استطاعوا قراءة « البحث حول الهبة » ، من غير ان يكون لديهم اليقين الغامض ، لكن الملح ، بشهادة حدث حاسم في التطور العلمي . تجدر اعادة رسم خطوط هذه المرحلة من مراحل

بشهادة السوسيولوجيا التي تركت مثل هذه الذكريات .

كان العلم الجديد قد اراد ، حسب كلمات دوركايم الشهيرة جداً ، التعامل مع الوقائع الاجتماعية « كاشياء » وليس « كنظم افكار موضّعة » . لكن فور محاولته التحديد ، لم يكن ينجح في تعريف الاجتماعي الا « كنفسي » . كان يقال تلك تطورات ، لكن بدل ان تكون فردية فهي جماعية . من هنا فكرة « الوعي الجماعي » المعتبر كائناً مميزاً في قلب التاريخ وما اثارته من جدل . فالعلاقة بين هذا الوعي وبين الفرد بقيت خارجية . ما كنا نعطيه للتفسير السوسيولوجي ، كنا نرفضه للتفسير السيكولوجي أو الفيزيولوجي ، والعكس بالعكس .

على أي حال كان دوركايم قد اقترح ، تحت اسم مورفولوجيا اجتماعية ، تكوناً مثالياً للمجتمعات من خلال تنظيم المجتمعات الاولية وتركيب المركبة منها . كان البسيط يخلط بينه وبين الاساسي والقويم . لم تكن فكرة ليفي - بروهل الخاصة عن « ذهنية قبمنطقية » تكشف لنا المزيد عما قد يكون في الثقافات القديمة مما لايقبل التحول الى ثقافتنا . لانها كانت تجمّدها في تباين لا يذلّل . في الحالين كان يعوز المدرسة الفرنسية هذا الولوج الى الآخر والذي هو تعريف السوسيولوجيا . كيف نفهم الآخر من غير ان نضحي به لمنطقنا أو نضحي بمنطقنا له ؟ سواءٌ مثلت سريعاً الواقع بافكارنا ، أم بالعكس اعلنته كتيًما ، فان السوسيولوجيا كانت تتحدث دائمًا كما لو ان باستطاعتها التحليق فوق موضوعها ، كان عالم الاجتماع

مشاهداً محضاً . كان يعوز الاختراق الصبور للشيء ، الاتصال معه .

مارسيل موس ، بالعكس ، مارس الامرين فطرياً . لا تعليمه ولا تأليفه على خصام مع مبادىء المدرسة الفرنسية . بصفته حفيداً ومساعداً لدوركايم فان كل المؤشرات تحمله على الاعتراف بحقه . انفجر الخلاف بينهما من خلال طريقته الخاصة لتناول الاجتماعي . تترك التبدلات المتزامنة والارتباطات الخارجية المتبادلة ، كان يقول ، في دراسة السحر ، « بقية » ينبغي وصفها ، لان فيها توجد دواعي الايمان العميقة . كان ينبغي اذن الدخول بالفكر الى الظاهرة ، قراءتها أو حل الغازها . وتقوم هذه القراءة دائمًا على ادراك شكل التبادل الذي تكوّنه المؤسسة بين الناس ، الارتباطات والمعادلات التي تضعها ، المنهجية التي تنظم بها استعمال الادوات ، المنتوجات المصنعة أو الغذائية ، الصيغ السحرية ، الزينة ، الاغاني ، الرقصات ، العناصر الخرافية ، مثلما تنظم اللغة استعمال الاصوات ، البادئات ، المفردات والنحو . سيندمج هذا الواقع الاجتماعي ، الذي لم يعد واقعاً غليظاً ، بل نظاماً فاعلاً من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية ، في اعماق . الفردي لكن التنظيم الذي يخدع الفرد لا يلغيه . ما عاد يجب الاختيار بين الفردي وبين الجماعي : « الصحيح ، كتب موس ، ليس الصلاة أو الحق ، انما ميلانيزي هذه الجزيرة أو تلك ، روما ، اثينا » . كذلك ، لم يعد هناك مطلق بسيط أو كل بسيط ، بل في كل مكان اقليات أو مجاميع مفصلة ، متفاوتة الغنى . يلاحظ

مــوس، في ادراك الذهنية البدائية المزعوم ، معارضات لا تقل اهمية عن « المشاركات » الشهيرة . لقد منح نفســه ، بتصوره الاجتمـاعي كرمـزية ، وسيلة احتـرام حقيقة الفـرد ، حقيقـة الاجتماعي ، وتنوع الثقافات من غـير جعل الـواحدة قيمــة بالنسبة للاخرى . كان ينبغي على العقل المتبصر ان يكون قادراً على الولوج حتى اللاعقلي في السحر وفي الهبة : « يجب اولاً ، كان يقول ، اقامة اكبر فهرس ممكن من المقولات ، يجب الانـطلاق من كـل تلك التي نستـطيـع معــرفـة أن النــاس استخدموها . سنجد عندئذ انه ما زال هناك العديد من الاقمار الميتة ، أو الشاحبة ، أو المظلمة أمام سماء العقل . . . » .

لكن مـوس كان عنده هذا الوحي عن الاجتماعي اكثر مما قام بوضع نظرية له . ربما لهذا يبقى ، لحـظة الختام ، دون اكتشافه . يبحث عن مبدأ التبادل في ال mana ، كما بحث سابقاً عن مبدأ السحر في ال hau . مفاهيم ملغّزة ، لا تقدم نظرية للواقع بقدر ما تنقل النظرية الاهلية . لا تعني في الحقيقة سوى وثاق عاطفي بين كثرة الاحداث المطلوب ربطها . لكن هل هذه الاحداث مميزة حتى نسعى الى جمعها ؟ اليس التركيب أولياً ؟ اليست ال mana ، بالنسبة للفرد ، بـالتحديـد بداهـة بعض روابط المعادلة بين ما يعطي ، يتقبل ويعيد ، تجربة بُعدٍ معين عن ذاته ، وبعـده التـوازني المؤسسي عن الآخـرين ، الحدث الاول لمرجع مزدوج للسلوك الى الـذات والى الغير ، اقتضاء كلية غير مرئية بنظرها هو نفسه والآخر عنصران يمكن استبدالهما ؟ لا يعود عندئذ التبادل نتيجة للمجتمع ، بل المجتمع

نفسه بالفعل . ما تحويه ال mana ناتج عن ماهية الرمزية ويصبح قابلاً لاذراكنا من خلال تناقضات الكلمة والعلاقة مع الغير ـ شبيه بهذا « الصوت صفر Zero » الذي يتحدث عنه الألسنيون ، والذي يقابل ، من غير ان تكون له هو نفسه قيمة يمكن تعيينها ، انعدام الاصوات او أيضاً « العاني العائم » ، الذي لا يفصل شيئاً ، لكنه يفتح مع ذلك حقل معنى ممكن . . . الاّ اننا نتبع ، ونحن نتحدث هكذا ، حركة موس وراء ما قال وكتب ، نراه استعادياً في منظور الانتروبولوجيا الاجتماعية ، لقد اجتزنا مفهوماً آخر ، تناولاً آخر للاجتماعي يمثله جيداً كلود ليفي ـ ستراوس Claude Levi- Strauss

سيدعو بنيةً الطريقة المنظمة للتبادل في قطاع من المجتمع أو في المجتمع كله . ليست الوقائع الاجتماعية اشياء ولا افكاراً ، انها بُنًى . هذه الكلمة ، الوفيرة الاستعمال اليوم ، كان لها في البدء معنى محدداً . كان يستخدمها علماء النفس للدلالة على هيئات الحقل البصري ، على الكليات المفصلة ، حيث كل ظاهرة تستمد منها قيمتها المحلية . كذلك في الألسنية ، البنية نظام ملموس ، مجسّد . فسوسور Saussure ، عندما كان يقول إن الاشارة الالسنية حركية ـ إنها لا تعمل الاّ بتميزها ، ببعد معين بينها وبين الاشارات الاخرى ، وليس أولاً باستدعائها معنى ايجابي ـ ، كان يجعل وحدة اللغة مدركة حسياً ، في باطن المعنى الواضح ، وكأن تنظيًما معيناً يتم فيها قبل ان يُعرف المبدأ المثالي . تعتبر الانتروبولوجيا الاجتماعية أن المجتمع يتألف من نظم من هذا النوع : نظام الابوة والبنوة (مع قواعد الزواج

المناسبة) ، نظام التبادل اللغوي ، نظام التبادل الاقتصادي ، نظام الفن ، الخرافة والطقوس . . . فهو نفسه مجموع هذه النظم في تفاعلها . بقولنا ان تلك بُنًى ، نميزها عن « المثل المبلّرة » للفلسفة الاجتماعية القديمة . ان الاشخاص الذين يعيشون في مجتمع لا يعرفون بالضرورة مبدأ التبادل الذي ينظمهم ، ليس اكثر من الشخص المتحدث الذي لا يحتاج كي يتكلم للمرور في التحليل الالسني للغته . فالبنية يمارسونها بالاحرى كأمر طبيعي . اذا امكننا القول « تملكهم » لا يمتلكونها . اذا قارناها باللغة ، سواء باستخدام الكلمة الحي ، أو باستخدامها الشعري ، حيث تبدو الكلمات تتحدث من ذاتها وتصبح كائنات . . .

فالبنية ، مثل جانوس ، لها وجهان : فهي من جهة تنظّم حسب مبدإٍ باطني العناصر الداخلة فيها ، انها حسّ . الاّ ان هذا الحس الذي تحمل هو تقريباً حسٌ ثقيل . عندما اذن يصوغ العالم ويحدّد تصورياً بُنًى ويبني نماذج تساعد على فهم المجتمعات الموجودة ، فليس مطروحاً لديه احلال النموذج محل الواقع . مبدئياً ، ليست البنية مثالاً أفلاطونياً. تخيّل نماذج مثالية لا تفنى تحكم حياة كل المجتمعات الممكنة ، ذلك هو خطأ الالسنية القديمة عينه ، عندما كانت تفترض في بعض اللوازم الصوتية صلة طبيعية مع حس معين . معنى ذلك نسيان ان نفس ملامح المحيّ قد يكون لها معنى مختلفاً في مجتمعات مختلفة ، طبقاً للنظام المأخوذة فيه . اذا كان المجتمع الاميركي في ميتولوجية يجد اليوم طريقاً كان أُتبِّع قديماً او في مكان آخر ، فليس معنى ذلك ان نموذجاً مثالياً مفارقاً يتجسد ثلاث مرات في اعياد زُحل

الرومانية ، في الكاتشينا Katchina المكسيكية وفي عيد الميلاد الاميركي . فذلك لأن هذه البنية الاسطورية تفتح طريقاً لحل بعض التوتر المحلي والحالي ، ذلك لأنها أعيد خلقها في دينامية الحاضر . لا تحرم البنية المجتمع شيئاً من عمقه أو جاذبيته . فهو نفسه بنية البُنى : كيف لا يكون هناك أية صلة بين النظام اللغوي ، النظام الاقتصادي ونظام القرابة التي يمارسها ؟ غير ان هذه الصلة دقيقة ومتغيرة : انها احياناً تماثل . احياناً اخرى - كما في حال الاسطورة والطقوس - تكون بنية عوضاً أو نقيضاً للأخرى . يبقى المجتمع كبنية حقيقة ذات أوجه ، خاضعة لعدة منظورات . الى متى يمكن للتشبيهات ان تستمر ؟ انتهي بالعثور على ثوابت عامة ، كما تريد ذلك السوسيولوجيا بحصر المعنى ؟ سنرى ذلك . لا شيء يحدّ في هذا المعنى البحث البنيوي - لكن لا شيء أيضاً يرغمه ، قد بدأ ، على افتراض وجود مثلها (الثوابت) . تكمن فائدة هذا البحث الكبرى في أنه يحل علاقات تكامل محل التناقضات .

ستتسعّ اذن في كل الاتجاهات ، نحو الشامل ونحو المونوغرافيا ، ماضية كل مرة الى ابعد ما يكون لتختبر بالضبط ما قد يعوز كل نظرة بمفردها . سيتجه البحث عن الأولي ، في نظم القرابة ، عبر تنوّع العادات ، نحو مخطط بنية يمكن اعتبار هذه النظم من بديلاته . منذ استبعاد القرابة الدموية للاتحاد ، حيث يرفض الرجل التزوج من امرأة في عائلته البيولوجية أو في مجموعته وعليه عقد قران خارجي يقتضي ، حفاظاً على التوازن ، بديلاً مباشراً أم غير مباشر ، تبدأ ظاهرة تبادل قد

تنعقد الى ما لا نهاية عندما يحل التبادل العام محل المبادلة المباشرة . يجب اذن بناء نماذج تبرز المجموعات المختلفة الممكنة والتنسيق الداخلي لانماط الزواج المفضل المختلفة ولنظم القرابة المختلفة . إن مجموعة ادواتنا العقلية المستعملة لا تكفي للكشف عن هذه البنى الشديدة التعقيد والمتعددة الابعاد ، وقد يكون ضرورياً الاستعانة بتعبير شبه رياضي ، قابل اكثر للاستعمال بقدر ما لا تقتصر رياضيات اليوم على القابل للقياس وعلى علاقات الكمية . يمكننا حتى الحلم بلوحة فصلية لبنى القرابة شبيهة بلوحة مندليف Mendeleef للعناصر الكيميائية . من السليم طرح برنامج شامل للرموز ، يسمح لنا باستخراجها الواحد من الاخر مستخدمين تبدلات مدروسة ، وببناء مختلف الانظمة الممكنة ، وراء الانظمة القائمة - وذلك لتوجيه الملاحظة التجريبية ، كما حدث قبلاً ، نحو بعض المؤسسات القائمة ، التي تبقى ، من غير هذا التقديم النظري ، غير ملحوظة . هكذا تظهر في قلب الانظمة الاجتماعية بنية تحتية صورية ، قد نقول فكرة لا واعية ، سبقٌ للذهن البشري ، كما لو أن علمنا مصنوعٌ في الاشياء ، وكما لو أن نظام الثقافة الانساني نظام طبيعي ثانٍ ، خاضع لثوابت اخرى . لكن حتى لو وجدت ، وحتى لو كان العلم الاجتماعي ، كما الصواتة ما وراء الاحداث ، يجد تحت البنى ، ما وراء بنية معها تنسجم كلها ، فالعام الذي نبلغه ، لا يستبدل الخاص كما ان الهندسة المطلقة لا تلغي الحقيقة الموضعية في علاقات المكان الاوكليدية في السوسيولوجيا أيضاً ، اعتبارات سلّمية ، ولا تحرم حقيقة

السوسيولوجيا المطلقة حقيقة الميكروسوسيولوجيا شيئاً . قد تُظهر مقتضيات بنية صورية الضرورة الباطنية لهذا التعاقب الوراثي . ليست هي المسؤولة عن وجود اناس ، مجتمع ، تاريخ . إن رسمًا صورياً للمجتمعات أو حتى للاقسام العامة لكل مجتمع ليس ميتافيزيقا. فالنماذج الخالصة ، الرسوم البيانية التي تخطها طريقة موضوعية كلياً هي ادوات معرفة . والأولي الذي تفتش الانتروبولوجيا الاجتماعية عنه ، انه أيضاً بُنى أولية ، أي عُقد فكر يقودنا من تلقاء نفسه الى الوجه الآخر للبنية والى التجسيد . ينبغي أن تكون العمليات المنطقية المذهلة التي تثبتها بنية المجتمعات الصورية ، بشكل ما من صنع السكان الذين يعيشون نظم القرابة هذه . ينبغي ان يوجد فيها اذن نوع من المعادل المعيوش ، على الاناسي (الانتروبولوجي) البحث عنه ، انما هذه المرة ، بعمل ليس عقلياً فقط ، قد يكون على حساب راحته وحتى سلامته . قد يكون ربما هذا الربط للتحليل الموضوعي بالمعيوش مهمة الانتروبولوجيا الاكثر خصوصية ، تلك التي تميزها عن العلوم الاجتماعية الاخرى ، مثل العلم الاقتصادي والديموغرافيا . فالقيمة ، المردودية ، الانتاجية أو الحد الأقصى للسكان جميعها موضوعات فكر يشمل الاجتماعي . لا يمكننا ان نطلب منها الظهور على حالتها الاصلية في تجربة الفرد . بالعكس ، إن متغيرات الانتروبولوجيا ، علينا العثور عليها عاجلاً أم آجلاً على المستوى الذي يكون فيه للظواهر معنى انسانيٌ مباشرة . ما يزعجنا في طريقة التساؤل هذه ، انها هي الاحكام المسبقة القديمة التي

تقابل الاستقراء بالاستنتاج ، كما لو أن مثل غاليليه لم يظهر أن الفكر الفعلي تنقل بين التجربة والبناء أو اعادة البناء الفكرية . بيد أن التجربة ، في الانتروبولوجيا ، انما هي ادراجنا للاشخاص الاجتماعيين في كلٍ فيه التركيب الذي يفتش عقلنا جاهداً عنه ، لاننا نعيش في وحدة حياة واحدة كل الانظمة الصانعة لثقافتنا . هناك معرفة معينة يجب استخلاصها من هذا التركيب الذي هو نحن . اكثر من ذلك : يمكن للسفر أن يفكك ويعيد تركيب جهاز كائننا الاجتماعي ، كما يمكننا تعلم لغات أخرى . يوجد هنا طريق آخر نحو العام : ليس العام الفوقي لطريقة موضوعية تماماً ، انما عام جانبي اكتسبناه بالتجربة السلالية ، اختبار مستمر للذات بالآخر وللآخر بالذات . المطلوب بناء نظام مراجع عام حيث تجد مكانها وجهة نظر المحلي ، وجهة نظر المتحضر ، واخطاء الواحد بالنسبة للآخر ، المطلوب كذلك تكوين تجربة موسعة تصبح مبدئياً في متناول اناس من بلد آخر ومن عصر آخر . ليست السلالية خصوصية . يحددها موضوع خاص ، المجتمعات « البدائية » ، انها اسلوب تفكير ، الاسلوب الذي يفرض نفسه عندما يكون الموضوع « آخر » ، ويقتضي ان نتغير نحن انفسنا . ثم اننا نصبح سلاليي مجتمعنا الخاص ، اذا ابقينا مسافة بيننا وبينه . منذ بضع عشرات من السنوات ـ منذ اصبح المجتمع الاميركي أقل وثوقاً بذاته ، فقد فتح امام السلاليين باب خدمات الدولة والاركان . طريقة مزيدة : المطلوب تعلُّم ان نرى كغرباء ما هو خاصتنا ، وكأصحاب البيت ما كان غريباً بالنسبة لنا . ولا

نستطيع حتى الوثوق بنظرتنا كمتغرِّبين : فلإرادة الذهاب نفسها دوافعها الخاصة التي قد تفسد الشهادة . سينبغي اذن ذكر هذه الدوافع أيضاً ، بالضبط ان كنا نريد الحقيقة ، وذلك ليس لأن الانتروبولوجيا أدب ، انما بالعكس لانها تبقى غير اكيدة طالما ان الانسان نفسه الذي يتحدث عن الانسان يبقى مقنعاً . فالحقيقة والخطأ يقيمان معاً على تقاطع ثقافتين ، سواء ان ثقافتنا تخفي علينا ما تحجب معرفته ، سواء انها بالعكس تصبح ، في الحياة الميدانية ، وسيلة لتطويق اختلافات الآخر . عندما كان يقول فريزر (Frazer) عن « العمل الميداني » « اللهم نجني منه » ، فلم يكن يحرم نفسه من وقائع فحسب ، بل من اسلوب معرفة أيضاً . ليس ، بالطبع ، ممكناً ولا ضرورياً ان يعرف نفس الشخص تجريبياً كل المجتمعات التي يأتي على ذكرها . يكفي أن يكون احياناً وبإسهاب نسبي تعلم أن يترك ثقافة أخرى تعلّمه ، لانه بات يملك عضو معرفة جديد ، استعاد امتلاك المنطقة المتوحشة من ذاته غير المستثمرة في ثقافته الخاصة ، ومنها يتصل بالآخرين . ثم انه ، حتى وراء طاولته ، وحتى من بعيد ، يستطيع ان يقطع مجدداً ، من خلال ادراك حسي حقيقي ، ارتباطات التحليل الاكثر موضوعية .

مثال على ذلك ادراك بُنى الاسطورة . نعلم كم كانت محاولات الميتولوجيا العامة مخيبة للآمال . لعلها كانت اقل خيبة لو كنا تعلّمنا الاستماع الى الاسطورة كما نستمع الى حديث مخبر ميداني : أي النبرة ، الهيئة ، الايقاع ، التكرارات ، ليس اقل من المضمون الظاهر . ارادة فهم الاسطورة كجملة ، من خلال

ما تقولـه ، يعني تطبيق قـواعد لغتنـا ، مفرداتنـا ، على لغـة أجنبية ـ أن يكون لمصطلح الرموز الذي نبحث عنه نفس بنية مصطلحنا فذلك امرٌ علينا فك طلاسمه كلياً ، كما يفعل ذلك حلاّلو الطلاسم لندرس ، وقد تركنا ما تقوله لنا الاسطورة من اول وهلة ، والذي قد يحرفنا عن الاتجاه الصحيح ، التمفصل الداخلي : لنأخذ المشاهد من حيث ان لها فقط ، كما يقـول سوسور ، قيمة مركبة ، وتبرز هذه العلاقة او هذا التعـارض المستعاد . سنجد وذلك لاظهار الطريقة وليس من باب النظرية ـ أن صعوبة السير القويم تظهر ثلاث مرات في اسطورة أوديب ، قتل مخلوق جهنمي تظهر مرتين . هناك نظاما تعارض يؤكدان هذه . قد ندهش للعثور على شبيهة لها في الميتولوجيا الاميركية الشمالية ونصل ، من خلال تحقيقات لا نستطيع اعادتها هنا ، الى هذه الفرضيـة وهي ان اسطورة اوديب تعبر في بنيتها عن ازمة الاعتقاد باهلية الانسان وبالتقدير المبالغ فيه لعلاقـات القرابة . يمكننا ، من وجهة النظر هذه ، ترتيب بديلاتها المعروفة ، توليد الواحدة من الاخرى بتبديل منظم ، وأن نرى فيها العديد من الادوات المنطقية ، من اشكال الوساطة للحكم في تناقض اساسي . بدأنا الاستماع الى الاسطورة للساحل الكندي على الهادي ، في نهاية المطاف ، ان الكائن يظهر للاهلي على انه نفي اللاكائن . هناك ، بين هذه الصيغ المجردة وبين طريقة البداية شبه السلالية هذا الامرالمشترك وهو ان البنية هي التي تقـود دائماً ، محسوسة اولاً في تكراراتها الضاغطة ، مدركة اخيراً في شكلها الصحيح . تلامس الانتروبولوجيا هنا السيكـولوجيـا .

يدخل النقل الفرويدي لاسطورة اوديب كحالة خاصة في نقلها البنيوي . فعلاقة الانسان بالارض غائبة فيها ، لكن ما يُحدث الازمة الاوديبية ، بالنسبة لفرويد ، انما هو ازدواجية الوالدين ، مناقضة نسق القرابة الانساني . والترميزية ، الفرويدية هي الأخرى ، بما فيها من أمور اقل قابلية للنزاع ، قراءة لغة حُلمية وصامتة ، لغة سلوكنا . العصاب النفسي اسطورة فردية وتتوضح الاسطورة ، مثله ، عندما نرى فيها سلسلة طبقات أو صفحات ، يمكننا القول أيضاً : فكر لوليي يحاول دائمًا من جديد اخفاء تناقضه الاساسي .

لكن الانتروبولوجيا تعطي مكاسب التحليل النفسي أو السيكولوجيا ، عمقاً جديداً بوضعها في بعدها الخاص . ليس فرويد أو سيكولوجي اليوم شاهدين مطلقين ، فهما ينتميان الى تاريخ الفكر الغربي . يجب الاّ نعتقد اذن ، ان العقد ، الاحلام أو العصاب النفسي عند الغربيين تعطينا بوضوح حقيقة الاسطورة ، السحر أو الشعوذة .

المطلوب كذلك أيضاً ، وفق قاعدة النقد المزدوج التي هي قاعدة الطريقة السلالية ، ان نرى التحليل النفسي كاسطورة والمحلل النفسي كساحر أو شامان (Shamann) . توضح ابحاثنا السيكوجسدية كيف يشفي الشامان Shamann) ، كيف يساعد مثلاً في ولادة صعبة . لكن الشامان أيضاً يفهمنا كيف ان التحليل النفسي هو شعوذتنا . فالتحليل النفسي ، حتى في اشكاله الاكثر قبولاً والاكثر احتراماً ، لا يلحق بحقيقة حياة الا

من خلال صلة حياتين ، في جو نقلة احتفالي ليس (إن وجد) طريقة موضوعية خالصة ، كم بالاحرى عندما يصبح مؤسسة ، عندما يُطبّق على الاشخاص « الاسوياء » انفسهم ، فهو لا يعود اطلاقاً مفهوماً يمكن تبريره أو مناقشته بحالات ، لا يعود يشفي ، يحمل على ، يصنع هو نفسه اشخاصاً مطابقين لتفسيره للانسان ، عنده المنضوون اليه ، ربما عصاته ، لكن لم يعد بمقدوره الحصول على مقتنعين به . انه ، وراء الصح والخطأ ، اسطورة ، ولا تعود الفرويدية المُذلّة تفسيراً لاسطورة أوديب ، انها من بديلاتها .

بعمق اكثر : ليس المطلوب بالنسبة لانتروبولوجيا أن نكون على صواب تجاه البدائي أو أن يكون هو المصيب تجاهنا ، المطلوب التمركز على ارض حيث يكون كلانا معقولاً ، من دون تحويل أو نقل متهور . هذا ما نقوم به عندما نرى في الوظيفة الرمزية اصل كل ادراك وكل جهل ، لأن عدد وغنى المعاني التي بحوزة الانسان تتجاوز دائمًا حلقة الاشياء المحددة المستحقة اسم معنية ، لأن الوظيفة الرمزية ينبغي دائـمًا ان تكون سابقة لموضوعها ولا تلقى الواقعي الاّ باستباقه في الخيالي . المهمة اذن تقوم على توسيع عقلنا ، لجعله قادراً على فهم ما يسبق ويتجاوز فينا وفي الآخرين العقل .

يلحق هذا الجهد بجهد العلوم « الإعراضية » الأخرى ، والعلوم الأخرى عامة . كتب نيلس بوهر (Niels Bohr) يقول : « إن اختلافات (الثقافات الانسانية التقليدية . . . تشبه بنظر كثيرين الطرائق المختلفة والمتعادلة التي يمكن بها وصف التجربة

الفيزيائية » . تتطلب كل مقولة تقليدية اليوم نظرة مكمّلة ، أي مخالفة ومتلازمة ، وإننا نبحث في هذه الظروف الصعبة عما يشكل اطراف العالم . لم يعد الزمن الالسني هذه السلسلة من التزامن المألوف للفكر الكلاسيكي ، والتي فيها كان يفكر أيضاً سوسور عندما عزل بوضوح منظوري المتزامن والمتتالي . تتعدى التزامنية ، مع تروبتزكوي Troubetzkoy ، مثل الزمن الاسطوري أو الخرافي ، على التوالي والتطورية . اذا كانت الوظيفة الرمزية تستبق المعطى ، فهناك حتماً شيء ما مشوش في كل النسق الثقافي الذي تحمله . ولم يعد الطباق بين الطبيعة وبين الثقافة واضحاً . تعود الانتروبولوجيا الى مجموعة هامة من وقائع الثقافة تفلت من قاعدة حظر المحرمات . فالضعالة الهندية ، الممارسة الايرانية او المصرية او العربية ، لزواج القرابة أو النسب الواحد ، تشهد بأن الثقافة تتحالف احياناً مع الطبيعة . الا ان المقصود هنا بالتحديد اشكالُ من الثقافة ادت الى امكان المعرفة العلمية والى امكان حياة ثقافية جمعية وتدريجية . فالثقافة في شكلها الاكثر فعالية ، ان لم نقل الاكثر جمالاً ، هي بالاحرى تغيير في الطبيعة ، سلسلة توسطات حيث لا تبرز البنية ابداً لحال شمولية محض . كيف ندعو ان لم يكن تاريخاً ، هذا الوسط حيث يفتح فجأة شكلُ مثقل بالامكان حلقة للمستقبل ويحكمه بسلطة المؤسس ؟ ليس بالتأكيد التاريخ الذي يريد تأليف كل الحقل الانساني من أحداث محددة ومؤرخة في الزمن المتسلسل ومن قرارات فورية ، انما هذا التاريخ الذي يعرف جيداً ان الاسطورة ، الزمن الاسطوري ،

يلاحق دائماً ، تحت اشكال أخرى ، الالتزامات الانسانية ، التي تبحث ما وراء أو الى جانب الاحداث المجزأة ، والذي يدعى بالضبط تاريخاً بنيوياً.

انه نظام فكري بأكمله يقام مع عنصر البنية ، التي يستجيب غناها اليوم في كل الميادين لحاجة فكرية . فبالنسبة للفيلسوف ، تعيّن البنية ، الحاضرة خارجنا من الانظمة الطبيعية والاجتماعية ، وفينا كوظيفة رمزية ، طريقاً خارج علاقة الذات ـ الموضوع الطاغية على الفلسفة من ديكارت الى هيغل . نفهم بشكل خاص كيف اننا مع العالم السوسيو ـ تاريخي في نوع من الحلقة ، كون الانسان غريباً عن نفسه ، وكون الاجتماعي لا يجد مركزه الا فيه لكن هذا تفلسف كثير ليس على الانتروبولوجيا تحمل وزره . ما يهم الفيلسوف فيها ، كونها بالضبط تتناول الانسان كما هو ، في موقف حياته ومعرفته الفعلي . ليس الفيلسوف الذي تهمه ذلك الذي يريد تفسير أو بناء العالم ، بل الذي يسعى الى تعميق دخولنا في الكائن . لا تعرض اذن توصيته هنا الانتروبولوجيا للخطر لانها مبنية على أكثر ما في طريقتها حسية .

إن اعمال ليفي ستراوس الحاضرة وتلك التي يعدها نابعة من نفس الوحي ؛ لكن في الوقت نفسه يتجدد البحث ، يقفز فوق مكتسباته . يواجه ميدانياً ، الحصول في النطاق الميلانيزي على اثبات يتيح ، للنظرية ، الانتقال الى بنى القرابة المعقدة اي الى تلك المتعلقة بصورة خاصة بنظامنا الزواجي .

والحالة هذه يبدو له منذ الآن ان ذلك لن يكون مجرد امتداد للأعمال السابقة وانه بالعكس سيحملها مدلولاً فائضاً . كان ينبغي لنظم القرابة الحديثة ـ التي تترك تحديد الشريك للوضع الديمغرافي ، الاقتصادي والسيكولوجي ـ ان تُعرَّف ، في المنظورات الاصلية ، كبديلات « اكثر تعقيداً للتبادل . لكن فطنة التبادل المركب الخارقة تمس بمعنى ظاهرة التبادل المركزية ، تقتضي منها تعمقاً حاسمًا وتجعله ممكناً . لا يتطلع كلود ليفي ستراوس الى ان يمثل استنتاجياً وعقدياً الانظمة المركبة بالانظمة البسيطة . يعتقد بالعكس انه لا يمكننا ان نمتنع بخصوصها عن الخوض التاريخي ، عبر القرون الوسطى ، عبر المؤسسات الهند ـ أوروبية والسامية ، والتي سيفرض التحليل التاريخي تمييز ثقافة تحظر قطعاً المحرّم ، وهي السلب البسيط ، المباشر أو الفوري للطبيعة ، وثقافة أخرى ـ تلك التي في اصل نظم القرابة الحديثة ـ تحتال بالاحرى على الطبيعة وتحوّر احياناً تحظير المحرّم . هذا النمط الثاني من الثقافة هو بالضبط الذي تبدّى قادراً على الشروع بمواجهة مع الطبيعة ، على خلق العلم ، على سيطرة الانسان التقنية وما دعي التاريخ الجمعي . يبدو التبادل ، من منظور انظمة القرابة والمجتمعات التاريخية الحديثة ، وكسلب فوري أو مباشر للطبيعة ، بمثابة الحالة القصوى لعلاقة غيرية اعم . هنا فقط يتوقف نهائياً المعنى الأخير لابحاث ليفي ستراوس الاولى ، حقيقة التبادل والوظيفة الرمزية . على صعيد البنى الدولية ، تقبل قوانين التبادل ، التي تشمل كلياً السلوك ، دراسة احصائية ، ثم ان الانسان ، من

غير حتى ان يصوغها دائمًا في نظرية اهلية ، يخضع لها تقريباً كما تشاهد الذرة قانون التوزيع الذي يحددها . في الطرف الآخر لحقل الانتروبولوجيا ، من بعض الانظمة المركبة ، تتفجر البنى وتنفتح ، فيما يختص بتحديد الشريك ، امام دوافع « تاريخية » . لا يعود هنا التبادل ، الوظيفة الرمزية ، المجتمع ، لا تعود تمثل طبيعة ثانية ، لا تقل قهراً عن الاولى وتمحوها. كل واحد مدعو لتعريف نظام تبادله الخاص ، بهذا عينه تمحي الحدود بين الثقافات ، وللمرة الأولى بلا شك هناك حضارة عالمية على جدول الاعمال . ليست علاقة هذه الانسانية المعقدة مع الطبيعة بسيطة ولا واضحة : تكشف سيكولوجيا الحيوان والسلالية في الحيوانية ، ليس بالطبع عن اصل الانسانية ، انما عن مسودات ، وعن تصوّرات جزئية ، وعما هو اشبه بكاريكاتورات مسبقة . الانسان والمجتمع ليسا تماماً خارج الطبيعة والبيولوجي : يتميزان بالاحرى من خلال تجميع « رهانات » الطبيعة للمجازفة بها كلها مجتمعة . هذا الانقلاب يعني ارباحاً فاحشة ، امكانيات جديدة كلياً ، لكن ايضاً خسائر يجب معرفة قياسها ، مجازفات بدأنا نلاحظها . يفقد التبادل والوظيفة الرمزية من صلابتهما ، لكن ايضاً من جمالها الكهنوتي ، حل العقل والطريقة مكان الميتولوجيا والطقوس ، لكن حل ايضاً استعمال دنيوي للحياة ، مصحوب على أي حال بأساطير صغيرة تعويضية لا عمق لها. مع الأخذ بعين الاعتبار ذلك كله تسير الانتروبولوجيا الاجتماعية نحو ميزان للذهن البشري ونحو رؤيا لما هو كائن ولما يمكن أن يكون .

هكذا يتغذى البحث بوقائع كانت تبدو له أولاً غريبة ، يكتسب وهو يتقدم ابعاداً جديدة ، يعيد تفسير نتائجه الاولى بالتحقيقات الجديدة التي اثـارتها هي نفسهـا . ينمو في نفس الوقت امتداد الميدان المغطى والـوعي الدقيق للوقـائع . بهـذه العلامات نتعرف الى محاولة فكرية كبيرة .



في كل مكان وفي لا مكان

١ ـ الفلسفة و « الخارج »

قد يبدو تأليف كتاب مشترك عن مشاهير الفلاسفة مشروعاً بريئاً. بيد أننا لا نحاول دون تشكيكات : يشكك بالفكرة التي يجب تكوينها عن تاريخ الفلسفة ، وحتى عن الفلسفة .

لأن القارىء اخيراً ، سيجد هنا ، بالوجوه ، بالنكات ، حياة الفلاسفة الظاهرة ، زبدة ما حاولوا قوله عبر مؤلفات في بعض الصفحات وبأقلام مختلفة . حتى لو كانت حياتهم ، اعمالهم ـ وبشكل افضل : كل شيء عن أعمالهم وحياتهم ، تقرأ كل مرة على الوجه الافضل ، فلن يكون ذلك سوى تاريخ فلاسفة أو فلسفات ، لا تاريخاً للفلسفة ، فيكون اذن هذا الكتاب عن الفلاسفة غير امين لما كان يشكل همهم الأكبر : حقيقة تتجاوز الآراء .

كيف يكون لكتاب مشترك مركز رؤ يا ؟ والحال انه ينبغي ، لاظهار تتابعات ، نجاحات ، تراجعات ، أن يطرح نفس السؤال على كل الفلاسفة وان يحدد بالقياس تطور المسألة . ولا

نستطيع الحصول اذن هنا على نسابة الفلاسفة ، ولا على سيرورة الحقيقة ، وقد لاتعود الفلسفة في مؤلفنا سوى قائمة « للآراء » أو « للنظريات » . ان سلسلة من الرسوم الفكرية ستترك القارىء بمحاولة لا جدوى منها ، حيث كل واحد يقدم كحقيقة النزوات التي يوحيها اليه مزاجه وحوادث حياته ، يستعيد المسائل في بدايتها ويتركها لمن بعده كاملة ، من غير امكان مقابلة بين عالم عقلي وآخر . اذا كانت نفس الكلمات ـ مثال ، حرية ـ معرفة ـ ليس لها نفس المعنى هنا وهناك ، واذا لم يكن من شاهد وحيد يحولها الى قاسم مشترك واحد ، فكيف يمكننا رؤية فلسفة واحدة تنمو عبر الفلاسفة ؟

الا ينبغي بالعكس ، من اجل تحليل ابحاثهم ومن اجل التحدث بتقدير عنهم ، ان تعتبر مذاهبهم بمثابة مراحل في مذهب واحد يتطور ، وان يُنقذوا على الطريقة الهيغلية ، باعطائهم مكاناً في وحدة نظام ؟

صحيح ان النظام وقحٌ على طريقته : كونه يدمجها في فلسفة تامة ، يعني اذن انه يدعي قيادة افضل وابعد للمشروع الفلسفي . ليس إنقاذاً بالنسبة لفلسفة ارادت التعبير عن الكائن البقاء كمرحلة من الحق او كفاتحة اولى في نظام نهائي ليس هي . عندما « نتجاوز » فلسفة « من الداخل » ، نسلبها روحها ، نهينها في الابقاء عليها من دون « تحدداتها » التي نحكم عليها ، اي من دون كلماتها ، من دون مفاهيمها ، كما لو أن تعرجات « برمنيدوس » أو مسيرة التأملات ممكنٌ اختصارها بلا خسارة في مقطع من النظام .

في الواقع ، يفترضها النظام معلومة ، ولذلك يمكنه المضي الى ابعد . . . حتى لو استنتجها فهو لا يحتويها . . اننا في مدرسة الاخرين نتعلم معنى الفلسفة الهيغلية ، التي تبغي الذهاب ابعد . ان حركة المتناقضين اللذين ينتقل احدهما الى الآخر ، الايجابي الذي يتفجر سلباً والسلبي الذي يتأكد ايجابياً ، ان كل هذا يبدأ في « زينون » ، في « السفسطائي » ، في شك ديكارت . بها يبدأ النظام ، انما من المركز تتجمع أشعة خير المرايا : ستهبط حرارته الى الصفر لو توقفت لحظة واحدة عن بعث انوارها نحوه . هناك خرق ، تعد من الماضي على الحاضر ، والحقيقة نظام وهمي ، معاصر لكل الفلسفات ، يحتفظ بقوتها العافية ، وليست فلسفة موجودة سوى مسودة ناقصة له . .

كان هيغل يعرف هذا ايضاً : « تاريخ الفلسفة ، يقول ، كله في الحاضر » . معنى ذلك ان افلاطون ، ديكارت ، كانوا لا حقيقيين فيما قالوا به فقط ، بل أيضاً فيما لم يقولوا به . فالالتفافات التي مهدت للفلسفة الهيغلية ليست تامة ، تبقى مسموحة ، أكثر ضرورية ، على الطريق ، والحقيقة ليست سوى تذكر كل ما لقيناه في الطريق . يغلق هيغل نظامه على التاريخ ، لكن الفلسفات الغابرة تستمر فيه بالتنفس وبالتحرك ، احتجز معها ، قلق ، حركة ، عمل الامكان . القول ان النظام حقيقة ما سبقه ، يعني أيضاً القول ان الفلاسفة الكبار « ابديون » ، لا لأنهم رأوا جزئياً ما سيكتشفه النظام كلياً ، انما بالاحرى لانهم عينوا حدوداً ـ التذكر ، مثل افلاطون ، ارسطو ، روح

ديكارت الماكرة - على الخلف اجتيازها دائمًا .

قابل سارتر ذات يوم ديكارت كما كان ، كما عاش هذه الحياة ، نطق بهذه الكلمات ، كتب هذه المؤلفات ، - كـلاً لايتجزأ ، علامة لا تهدم ، - بالديكارتية ، « فلسفة نقالة » ، لا تدرك لأنها تتغير باستمرار بين ايدي الورثة . كان محقاً ، بأن ما من أحد تقريباً يعين اين وصل ديكارت وأين يبدأ الخلفاء ، وبانه لا معنى لاحصاء الافكار التي هي في ديكارت وتلك التي عندهم أكثر مما لوضع قائمة جرد للغة . ما يعتبر ، مع هذا التحفظ ، انما هو الحياة المفكرة المسماة ديكارت والتي تعتبر اعماله اثرها المحفوظ لحسن الحظ . ما يجعل ديكارت حاضراً أنه ، محاطاً بظروف ملغاة اليوم ، غارقاً في هموم وفي بعض اوهام عصره ، استجاب لهذه الصدف بشكل يعلمنا كيف نستجيب لصدفنا ، مع انها مختلفة ، واستجابتنا مختلفة ايضاً .

لا ندخل الى بانتيون(panthèon) الفلاسفة لانكبابنا عـلى الحصول فقط على افكار أبدية ، ولا تهتز نبرة الحقيقة مطولاً هكذا الا عندمـا يستجوب الكـاتب حياتـه . ليست فلسفات الماضي باقية فقط في ذهنهم كمراحل في نظام نهائي . دخولها الـلازمني ليس الـدخـول الى المتحف . تبقى بحقـائـقهـا وبحماقاتها ، كمشروعات شاملة ، أو انها لا تبقى اطـلاقاً . فهيغل نفسه ، هذه الرأس التي ارادت احتواء الكائن ، يحيا اليوم ويعطينا عبرة ، لا بعمقه فقط ، إنما بـأهوائـه وبعاداتـه المستهجنة أيضاً . ليس هناك فلسفة تحـوي كل الفلسفـات ،

الفلسفة بأسرها موجودة ، في مراحل معينة ، في كل مرحله منها . مركزها ، حسب التعبير الشهير ، في كل مكان ومحيطها في لا مكان .

الحقيقة اذن ان الكل هنا منذ البداية ـ انما كمهمة يجب تأديتها ، وليسوا بعد هنا . تلقي هذه العلاقة الفريدة للفلسفة بماضيها الضوء عامة على علاقاتها بالخارج ، وبالتاريخ الشخصي والاجتماعي مثلاً .

تعيش مثل عقائد ماضية ، على كل ما يقع للفيلسوف ولعصره ، لكنها تبعده عن مركزه أو تنقله الى عالم الرموز والحقيقة المقالة ، بحيث انه لا معنى للحكم على الاعمال بالحياة ولا على الحياة بالاعمال .

لسنا امام خيار بين من يعتقدون ان تاريخ الفرد أو المجتمع يستمد الحقيقة من بناءات الفيلسوف الرمزية ، وبين من يعتقدون بالعكس أن الوعي الفلسفي يملك من حيث المبدأ مفاتيح التاريخ الاجتماعي والشخصي . فالخيار وهمي ، والدليل ان من يدافع عن احدى هذه الفرضيات يلجأ خلسة الى الاخرى .

لا يمكن التفكير بالاستعاضة عن دراسة الفلسفات الباطنية بتفسير سوسيو ـ تاريخي الا بالرجوع الى تاريخ يظن ان معناه وسياقه يعرفان جلياً . يفترض على سبيل المثال فكرة معينة عن « الانسان العام » أو توازناً طبيعياً للانسان مع الانسان وللانسان مع الطبيعة . عندئذ ، بالامكان عرض كل فلسفة ، بوجود هذا

التاريخ كالهاء ، كألينة ، كمقاومة تجاه هذا المستقبل الضروري ، او بالعكس ، كمرحلة وتقدم نحوه . لكن من اين وما قيمة الفكرة الرئيسية ؟ - يجب الا يُطرح السؤال : طرحه يعني « مقاومة » جدلية هي في الاشياء ، يعني التحيز ضدها . - لكن كيف تعرفون انها فيها ؟ بالفلسفة . انمافلسفة خفية متلبسة قناع سياق . ما يقابل دراسة الفلسفات الباطنية ليس ابداً التفسير السوسيو- تاريخي ، انما دائمًا فلسفة اخرى مختبئة فيها .

يُبيّن ان هيغل تصورالألينةعلى النحو الذي فعل ، لأن ألينة المجتمع الرأسمالي كانت نصب عينيه ولأنه كان يفكر بموجبها . يصفي هذا التفسير حسابه مع الألينةالهيغلية ولا يشكل فصلاً من الرأسمالية الا اذا امكن اظهار مجتمع يتوضع فيه الإنسان من غير أن يتألين . لم يكن مثل هذا المجتمع بالنسبة لماركس سوى فكرة ، وحتى بالنسبة لنا ، اقل ما يمكن قوله عنه انه ليس واقعاً . ما تقابل به هيغل ، ليس واقعاً ، انه فكرة عن علاقة الانسان بالكل الاجتماعي . انها دائمًا فكرة تصارع فكرة ، باسم تفسير موضوعي ، وتشهِّر بها على انها وهم . اذا اجيب بان الفكرة الماركسية ، كفرضية تاريخية ، توضح تاريخ الرأسمالية قبل وبعد ماركس ، يتم الانتقال الى ميدان الوقائع والإحتمال التاريخي . لكن سينبغي ، في هذا الميدان ، « اختبار » فكرة الألينة الهيغلية بنفس الطريقة ، ورؤية ، مثلاً ، اذا كانت لا تساعد على فهم حتى المجتمعات المبنية على الفكرة الماركسية . يستبعد تماماً مثل هذا الاستقصاء عندما يصرح بمعرفة ان فكرة الألينة الهيغلية نتاج المجتمع حيث كان يعيش هيغل ، لا نقف

اذن في ميدان الوقائع والتفسير التاريخي اسلوب للتفلسف من غير أن يبدو ذلك ، لاظهار الافكار على انها اشياء وللتفكير دون دقة . لا يشرح تصورٌ للتاريخ الفلسفات الا اذا اصبح هو نفسه فلسفة ، وفلسفة ضمنية .

إن الفلاسفة الاكثر غراماً بالباطنية ، يتنكرون بغرابة ، بدورهم ، لمبادئهم عندما يستدعون الى محكمتهم ، الثقافات ، الانظمة ، ويحكمون عليها من الخارج ، كما لو أن الباطنية لا تعود هامة اذا لم تكن باطنيتهم .

هكذا يتبادل الادوار امام اعيننا مؤيدو الفلسفة « الخالصة » ومؤيدو التفسير السوسيو- اقتصادي وليس علينا الدخول في نزاعهم الدائم ، ليس علينا أن نتخذ موقفاً وسط تصور خاطىء « للباطن » وتصور خاطىء « للخارج » . الفلسفة في كل مكان ، حتى في « الوقائع » - وليس لهافي أي مكان حقل تتقي فيه عدوى الحياة .

علينا فعل الكثيرلإلغاء اسطورتي الفلسفة البحت والتاريخ البحت التوأمين وللعثور على صلاتهما الفعلية . نحن بحاجة أولاً الى نظرية للمفهوم أو للمعنى تأخذ الفكرة الفلسفية كما هي : غير منقاة ابداً من الواردات التاريخية ، وغير قابلة للتحويل ابداً الى اصولها . كما ان اشكال القواعد والنحو الجديدة ، المولودة من بقايا نظام ألسني قديم أو من صدف التاريخ العام ، تنتظم مع ذلك وفق قصد معبّر يجعل منهانظاماً جديداً ، كذلك فان الفكرة الفلسفية ، المولودة في مد وجزر

التاريخ الشخصي والاجتماعي ، ليست فقط محصلة أو شيئاً ، انها بداية واداة . فهي تكوّن لنفسها ، من حيث انها مميزة في نموذج تفكير جديد وفي رمزية جديدة ، حقل تطبيق لا قاسم مشترك بينه وبين اصوله ولا يفهم الا من الداخل . ليس الاصل خطيئة ، ولا بالطبع رمزية ، والمجموع ، ناضجاً ، هو الذي ينبغي الحكم عليه ، حسب الرؤى والآثار التي يتركها فينا للتجربة . لاتستخدم التمهيدات التاريخية « لشرح » فلسفة ، انما لاظهار تخطي معناها الظروف وكيف ، كواقع تاريخي ، تحور موقف انطلاقها بغية فهمها هي نفسها او فهم غيرها . تكمن الكلية الفلسفية في هذه المرحلة وفي هذه النقطة حيث تستثمر تحددات فيلسوف في تاريخ آخر ليس موازياً لتاريخ الوقائع السيكولوجية أو الاجتماعية ، إنما يلتقي معه أحياناً ويبتعد عنه أحياناً أخرى ، أو بالأحرى ليس من البعد نفسه .

إنها أيضاً فكرتنا عن التكوين السيكولوجي أو التاريخي التي يجب تغييرها من اجل فهم هذه العلاقة . ينبغي النظر مجدداً الى التحليل النفسي والى الماركسية كتجربتين حيث المبادىء ، المقاييس مطروحة للنقاش أمام المقيس . ليس المطلوب تصنيف الناس أو المجتمعات طبق اقترابهم من قاعدة المجتمع بلا طبقات أو الانسان بلا نزاعات : لا يمكن لهذه الكيانات السلبية ان تساعد في ادراك مجتمعٍ أو انسانٍ موجودَين . يجب خاصة فهم طريقة عمل تناقضاتها ، نمط التوازن حيث استقرت كيفما كان ، اهو يشل أم يحيي ، وهذا على كل وجه ، مع الأخذ بعين الاعتبار ، في التحليل النفسي ، المهنة والعمل تماماً كالحياة

الجنسية ، وفيما يتعلق بالماركسية ، العلاقات المعيوشة تماماً كمتغيرات التحليل الاقتصادي ، النوعية الانسانية للعلاقات تماماً كالانتاج ، الادوار الاجتماعية الخفية تماماً كالتنظيمات الرسمية. إن مقارنات من هذا النوع ، اذا استطاعت تكوين تفضيل واختيار ، لا تشكل سلسلة سلالية مثالية ، ولن تكون أبداً علاقة تكوّنٍ تاريخي بآخر ، وعلاقة نمط أنسان بآخر علاقة الخطأ والصحيح البسيطة . ليس الانسان « السليم » من أزال من داخله التناقضات . انه ذاك الذي يستخدمها ويجرّها في عمله الحياتي . يجب التآلف أيضاً مع الفكرة الماركسية عن تاريخ يخلف ما قبل التاريخ ، عن ملازمة للمجتمع شاملة وصحيحة ، حيث يتصالح الانسان مع الانسان ومع الطبيعة ، لأن ذلك ما يقتضيه نقدنا الاجتماعي ، إنما لا قوة في التاريخ معدة لاحداثه . ليس التاريخ الانساني ، منذ الآن مصنوعاً بحيث يجدد يوماً ، وعلى كل ساعاته معاً ، قلب الهوية . فتقدم التاريخ السوسيو- اقتصادي ، وحتى ثوراته ، ليست انتقالاً الى المجتمع المتجانس أو اللاطبقي وكذلك البحث ، من خلال اجهزة ثقافية دائماً شاذة ، عن حياة لا تكون شاقة للأكثرية . إن العلاقات بين هذا التاريخ الذي يسير دائماً من الايجابي الى الايجابي ولا يغرق ابداً في السلب المحض - وبين المفهوم الفلسفي الذي لا يقطع علاقاته ابداً مع العالم ، وثيقة قدر ما نريد ، وليس لأن المعنى ذاته من غير لبس متوطن في العقلي والواقعي كما كان هيغل وماركس يعتقدان ، وان بطريقتين مختلفتين ، بل لأن الواقعي والعقلي مقتطَعين من القماش نفسه، الذي هو وجود

الناس التاريخي ، ـ الذي به العقل موعود ، اذا جاز القول ، بالواقع .

حتى لو تمثلنا فيلسوفاً واحداً ، فهو حافل بالفروقات الباطنية ، وعبر هذه التنافرات ينبغي العثور على معناه « الشامل » . إن ديكارت المطلق الذي تحدث عنه سارتر ، ذلك الذي عاش وكتب مرة واحدة منذ ثلاثة أجيال ، اذا كنت اجد صعوبة في العثور على « خياره الاساسي » ، فذلك ربما لأن ديكارت نفسه لم يطابق ، في أيِ وقت ، ديكارت : لم يكن ما هو بنظرنا من خلال النصوص إلاّ بشكل غير ملحوظ بردة من نفسه على نفسه ، وفكرة ادراكه كله من ينابيعه ربما كانت وهمية اذ ليس ديكارت « حدساً مركزياً » ، خاصية ابدية ، فرداً مطلقاً ، بل هذه المقالة المترددة في البدء ، التي تتركز بالتجربة وبالممارسة ، تعرف نفسها شيئاً فشيئاً ، ولا تكف ابداً كلياً عن التطلع نحو ما استبعدته عن تصميم . لا تختار فلسفة كما يختار شيئاً ما . فالاختيار لا يلغي ما لم يتم اختياره بل يبقيه على الهامش . فديكارت ذاته ، الذي يميز جيداً ما يمت الى الفهم الخالص مما هو نتيجة ممارسة الحياة ، يلفي نفسه يرسم في المحاولة ذاتها برنامج فلسفة تأخذ موضوعاً رئيسياً التحام الصعيدين اللذين ميزهما . ليس الاختيار الفلسفي (والاختيارات الأخرى ، بلا شك) ابداً سهلاً . واذا كان التاريخ والفلسفة يتجاوران فذلك بما فيهما من ازدواجية .

هذا كان ، لا بالتأكيد لتعريف الفلسفة ، إنما ليغفر لكتاب

مثل هذا ، مزج الفلسفة ، بالتاريخ وبالنكتة . هذه الفوضى جزءٌ من الفلسفة ، تجد الوسيلة لتصنع فيها وحدتها ، بالاستطراد ثم بالعودة الى المركز . انها وحدة من نوع وحدة مشهد أو مقالة ، حيث الكل يرتبط بشكل غير مباشر وباسناد خفي معين بمركز اهتمام أو رؤيا لا يحددها أي مَعْلم في البدء . كما أوروبا أو أفريقيا ، تاريخ الفلسفة كل ، مع ان له خلجانه ، رؤوسه ، نتوءاته ، دلتاه ، مصبات انهاره . ومع انه يسكن في عالم أوسع ، فبالامكان ان تقرأ فيه علامات حول كل ما يجري . كيف اذن ليس هناك أي صيغة دراسة جديرة بالفلاسفة ؟ ليست سلسلة من الرسوم بذاتها محاولة اغتيال للفلسفة .

أما تعدد المنظورات والشراح ، فلا تخل بوحدة الفلسفة إلّا اذا كانت وحدة تجميع وتكديس . لكن بما ان الفلسفات لغات لا تُنقَل مباشرة الواحدة الى الأخرى ، ولا تركَّب عبارة فوق عبارة ، وبما أن كل فلسفة بطريقتها الفريدة ضرورية للأخرى، فإن تعدد الشراح يزيد بالكاد تعدد الفلسفات اكثر من ذلك ، لو سُئل كلٌ ، مثلما فعلنا ، بدل تقرير « موضوعي » عن رد فعله تجاه فيلسوف ، فربما ، يُعثر ، في ذروة الذاتية هذه ، على نوع من التساؤل ، وعلى قرابة بين الأسئلة التي يطرحها كل شارح منهم على فيلسوفه الشهير وجهاً لوجه .

لا تسوى هذه المسائل بتمهيد ، ويجب ألّا يكون الأمر كذلك . اذا كانت وحدة الفلسفة في اختلاف أو بعد ينقصان

على التوالي ، فيجب علينا ان نلاقي صعوبة التفكير بها في كل مرحلة من هذا الكتاب . عندما سيكون علينا تحديد الفلسفة بالنسبة للفكر الشرقي أو للمسيحية ، يجب ان نتساءل اذا كان اسم فلسفة يخص مذاهب تُترجم هي نفسها الى مفاهيم، أو اذا كان بمقدورنا مدّ هذا الأسم ليشمل تجارب ، حِكَمًا ، انظمة قد لا تكون بهذه الدرجة أو بهذا النوع من الوعي، وتلك مشكلة المفهوم الفلسفي وطبيعته التي نلاقي . سيكون علينا ايضاً ، في كل مرة سنجازف فيها برسم خطوط تطور لم يرها بالتأكيد الفلاسفة انفسهم ، وبترتيبها حول موضوعات لم تكن حتماً موضوعاتهم ـ بكلمة ، في كل قسم من هذا الكتاب ـ ، سيكون علينا ايضاً ان نتساءل عن مدى حقنا في وضع الفلسفات الماضية في يوم حاضر هو يومنا ، اذا كان بمقدورنا الاعتقاد ، كما كان يقول كانط ، بفهمها أفضل مما هي مفهومة نفسها ، وأخيراً الى اي حد الفلسفة مسيطرة على الحس . بيننا وبين الماضي ، بيننا وبين الشرق ، بين فلسفة ودين ، سيكون علينا كل مرة ان نتعلم من جديد تجاوز الفجوة والعثور على الوحدة غير المباشرة ، كما سيرى القارىء التساؤل الذي صغناه في البداية : لأنه ليس تمهيداً للفلسفة ، إنه الفلسفة نفسها .

٢ ـ الشرق والفلسفة

هذا الأدب المفكِّر الضخم ، الذي يقتضي لوحده مؤلّفاً ، هل يشكل حقاً قسمًا من « الفلسفة » ؟ هل بالامكان مقابلته بما اعطاه الغرب هذا الاسم ، ليست « الحقيقة » فيه مثل افق

سلسلة غير محددة من الابحاث ولا مثل استقصاء أو امتلاك فكري للكائن . انها بالأحرى كنز مبعثر في الحياة الانسانية قبل كل فلسفة ومشترك بين المذاهب . لا يبدو الفكر مكلفاً بدفع المحاولات القديمة ، ولا حتى بالاختيار من بينها ، وبصورة أقل بتجاوزها حقاً من خلال تكوين فكرة جديدة عن الكل . يطرح نفسه على انه شرح وتوفيق ، صدى ومصالحة . يشكل القديم والحديث ، وكذلك المذاهب المتعارضة كلاً ، ولا يرى القارىء الجاهل ان هناك مكتسباً أو كمالاً ، يحس بانه في عالم سحري حيث لا شيء ينتهي ابداً ، حيث تستمر الافكار الميتة ، وحيث تمتزج تلك التي كنا نظنها متنافرة .

بالتأكيد ، يجب ان نحسب هنا حساب جهلنا : اذا كنا نرى الفكر الشرقي بمثل الفظاظة والبعد اللذين نرى بهما الفكر الهندي أو الصيني ، قد يعطينا ربما الانطباع باجترار الكلام ، باعادة تفسير ابدية ، بخيانة مرائية ، بتغيير لا ارادي وغير قابل للتوجيه . بيد ان هذا الاحساس تجاه الشرقيين يستمر عند عارفين . كان م . ماسون ـ أورســل (M. Masson- Our sel) يقول عن الهند : « نحن هنا ازاء عالم شاسع ، بلا أي وحدة ، حيث ما من شيء يبدو في أي وقت بشكل جديد ، حيث لا ينهار أي شيء مما نظنه « متجاوَزاً » ، بلبلة من المجموعات البشرية ، غابة مبهمة من الديانات المتباينة ، وفرة من المذاهب » . صيني آخر معاصر كتب يقول : « نجد ، في بعض الكتابات الفلسفية ، امثال كتابات منسيوس (Mencius) أو سيون ـ تساو Siun- Tseu ، استدلالاً وحججاً منهجية . لكن ،

بالمقارنة مع كتابات الغرب الفلسفية ، فهي غير مترابطة كفاية بعد . إنه واقعٌ ان الفلاسفة الصينيين كانوا معتادين على التعبير بـالحكم ، بالأقـوال المأثـورة أو بـالتلميحـات أو بـالخـرافـات الحكمية . . . فأقوال وكتابـات الفلاسفـة الصينيين بعيـدة عن الترابط الى درجة ان قوة ابحاثها لا حدود لها . . . ليست حِكَم « المعاشرة » الموجزة الخاصة بكونفوشيـوس أو بلاوتسـاو (Lao-Tseu) ببساطة استنتاجات مقدماتها مفقودة . . . يمكن جمع كل الافكار المتضمنة في الـ لاوتساو وتسجيلها في كتاب جديد من خمسة آلاف أو حتى من خمسماية الف كلمة . سواءٌ أحسنّا أم أسأنا الصنع فنحن تجاه كتاب جديد . سيكون بمقدورنا مقابلة صفحة صفحة بالـ لاوتسـاو الاصلي ، قد يساعد ربما كثيراً في فهمه ، لكنه لن يستطيع أبداً الحلول محله . يُعتبر كو ـ سيانغ (Kow - siang) من أحد كبار شـارحي تشـاونـغ ـ تسـاو (Tchouang- Tseu) . يشكل شرحه نفسه كتاباً كلاسيكياً من كتب الادب الطاوي : فقد دوّن ايحاءات واستعارات تشاونغ تسـاو بشكـل استدلالات وحجـج . . . لكن يمكننا ان نتسـاءل اي اسلوب منهما هو الأفضل ؟ أهو أسلوب تشاونغ ـ تساو الايحائي أم اسلوب كو ـ سيانغ المترابط ؟ قال ذات يوم راهبٌ من المدرسة البوذية تشان أو زين (Tchan ou Zen) في فترة لاحقة : الكل يقول إن كو ـ سيانغ كتب شرحاً لتشاونغ ـ تساو ، أما أنا فأريد القول : « إنه تشاونغ ـ تساو من كتب شرحاً لكو ـ سيانغ » .

بالتأكيد ، بقيت ، خلال العشرين قرناً الأخيرة للفلسفة الشرقية ، الموضوعات المسيحية ، وربما ، ينبغي ، مرة اخرى ،

كما سبق وقيل ، ان نكون في داخل حضـارة لندرك ، وسط الركود الظاهر ، الحركة والتاريخ . إلاّ أنه يصعب اجراء مقارنة بين ديمومة المسيحية في الغـرب وبين ديمـومة الكـونفوشيـة في الصين . فالمسيحية الباقية فيما بيننا ليست فلسفة ، إنها رواية وتأمل تجربة ، مجموع احداث غامضة تستدعي ، من نفسها ، عدة محاولات فلسفية ، ولم تتوقف في الواقع عن اثارة فلسفات ، حتى عند اقرار امتياز لاحداها . فالموضوعات المسيحية خميرة لا ذخيرة . هل لدينا شيءٌ ما شبيه بوفرة الكتـابات المزيفة في التقليد الكونفوشي ، بمزيج الموضوعات في « نيو- طاوية القرنين الثالث والرابع بعد الميلاد ، بهذه المشروعات المجنونة للاحصاء التـام وللمصالحـة التي كرست نفسهـا لها أجيالٌ من المثقفين الصينيين ، بهذه الأورثوذكسية الفلسفية التي استمرت منذ تشو- هي (Tchou- hi) (١١٣٠ - ١٢٠٠) حتى الغاء الفحوصات عام ١٩٠٥ ؟ ثم ، في حال دخلنا في مضمون المذاهب - كما ينبغي ذلك ، لأن اشكال الفلسفة الصينية الخارجية تقوم على العلاقة التي تعبر عنها بين الانسان وبين العالم - فهل هناك مذهب غربي واحد علّم في وقت ما توافقاً بمثل هذه الدقة بين العالم الأكبر أو الكون وبين العالم الأصغر أو الانسان ، حدّد لكل شيء ولكل انسان ، من دون حتى مخرج الاحتقار الرواقي ، مكاناً واسماً خاصينّ بهما ، عرّف « التأديب » على انه فضيلة اساسية ؟ لدينا الاحساس بأن الفلاسفة الصينيين لا يفهمون مثل فلاسفة الغرب فكرة الفهم والمعرفة نفسها ، بأنهم لا يقصدون التكوين الفكري للموضوع ، بانهم لا يسعون الى ادراكه ، إنما فقط الى ذكره في

كماله الأولي ، ولذلك هم يوحون ، لـذلك لا يمكن التمييـز عندهم بين الشـارح وبين المشـروح له ، بـين الحاوي وبـين المحوي ، بين العاني وبين المعني ، لذلك المفهوم ، عندهم ، تلميح الى الحكمة بقدر ما الحكمة تلميح الى المفهوم .

اذا كـان ذلـك صحيحاً ، فكيف السبيـل ، مـع هـذه الأونتولوجيا وفي هذا الزمان غير الواضحين ، الى اكتشاف مظهر عام ، سيرورة ، تاريخ ؟ كيف نعـين اسهام كـل فيلسوف ، عندما يدورون جميعاً حول نفس العالم السحيق والذي لا يسعون الى ادراكه ، بل الى جعله حاضراً فقط ؟ فعلاقة الفيلسـوف الصيني بالعالم علاقة افتتان ولا نستطيع ان ندخل اليه نصف دخول: امّا أن نلمّ به ـ بواسطة التاريخ ، العادات ، الحضارة ـ فتصبح الفلسفة الصينية عندئذٍ احدى البنى الفوقية لهذه المعجزة التاريخية انما من دون حقيقة باطنية . واما أن نقلع عن محاولة الفهم . للهند وللصين ، مثل كل ما يصنع الانسان أو ينشىء ، نفـعٌ هائـلٌ : إنما تنـتـظر هـذه المؤسسـات منّـا ، شـأن كـل المؤسسات ، أن نميّز معنـاها الحقيقي ، فهي لا تعـطينا ايـاه كلية . ليست الصين والهند مالكتين تماماً لما تقولانه . يعوزهما ، كي يكون لديهما فلسفة ، ان تسعيـا الى ادراك ذاتيهما وكـل الباقي . . . .

مـع ذلك لا تحسم هـذه الملاحـظات ، العاديـة اليـوم ، المسألة . تأتينا من هيغل . فهو الذي اخترع « تجاوز » الشرق مع « فهمه » ، هو الذي قابل الشرق بفكرة الحقيقة الغربية ، حقيقة المفهوم كاسترداد شامل للعالم في تنوعه ، وعرّف الشرق

كإخفاق في المشروع نفسه . يجدر التذكير بعبارات الادانة قبل ان نقرر اذا كان بإمكاننا تبنيها .

فبالنسبة لهيغل ، فكر الشرق فلسفة ، بمعنى ان الذهن يتعلم فيه التخلص من الظاهر ومن الغرور ، لكن ، مثل الكثير من غرائب العالم الانساني ، كالاهرام مثلاً ، ليس إلاّ فلسفة بذاتها ، أي ان الفيلسوف يقرأ فيه اعلان الذهن ، الذي ليس بحالة وعي أو صفاء . لأن الذهن ليس ذهناً بعد طالما انه منفصل ، موضوع فوق المظاهر : مقابل هذا الفكر المجرد هو فيض المظاهر غير المسيطَر عليها . لدينا اذن من جهة حدسٌ « لا يرى شيئاً » ، فكر « لا يعقل شيئاً » الواحد غير المادي ، الجوهر الابدي ، الساكن ، الشاسع ، الخشوع الفريد ، اسم الله الروحاني ، المقطع اللفظي Om ، المهموس به ابداً - أي اللاشعور والفراغ . ثم ، من جهة اخرى ، جملة تفاصيل مبهمة ، حفلات سخيفة ، جردات لا تنتهي ، تعدادات مفرطة ، تقنية ماكرة للجسم ، للتنفس وللحواس التي ننتظر منها أي شيء ، التنبؤ بافكار الغير ، قوة الفيل ، شجاعة الاسد وسرعة الريح . نجد عند النسّاك - كما عند كلبيي اليونان وعند رهبان المسيحية المتسولين ، « تجريداً عميقاً للعلاقات الخارجية » ، لكنه هو نفسه مثير ، مستبصر ، رسمي . ليس هناك في أي موضع توسط ، أو انتقال من الداخل الى الخارج وعودة الى الذات من الخارج . تجهل الهند « بريق الفكرة في المنتهي » ولذلك ينتهي هذا الاستشعار الذهني الى

« الصبيانية »[1] .

أما الصين ، فهي ذات تاريخ ، تميز بين البربريـة وبين الثقافة ، وتتقدم بعزم من الواحدة الى الأخرى ، بيد انها « ثقافة تتجمد داخل مبدئها » ولا تتطور ابعد من ذلك . انها تبقي ، على صعيد مختلف عن الهند ، على الوجه لوجه المباشر والشال للداخل وللخارج ، للكلي ولحكمة مبتذلة ، ونراها تبحث عن سـر العالم في الـذبْل ، تمـارس قانـوناً شكـلاوياً ويـدون نقد اخلاقي . « لن يخطر أبداً في ذهن أوروبيٍّ ان يضع الاشياء المحسوسة قريبة الى هذا الحد من التجريد »[2] ينزلق الفكر بلا جدوى من التجريد الى المحسوس ، وفي هذه الاثناء لا يصير ، لا ينضج .

لا نقولن حتى ، يضيف هيغل ، ان الفكر الشرقي دين ، فهو ايضاً غريب عن الدين بمفهومنا بقدر غربته عن الفلسفة ، وللأسباب عينها . يفترض دين الغرب « مبدأ الحرية والفردية » اجتاز تجربة « الذاتية المفكّرة » ، كما مرّ من الذهن الى العمل على العالم . تعلّم الغرب أنه بالنسبة للذهن ، أن يدرك ذاته وأن يخرج من ذاته ، أن يصنع نفسه وأن ينكرها ، فذلك سيّان . أمّا الفكر الشرقي فإنه لا يرتاب حتى بهذا السلب الذي يحقق ، انه خارج نزاعات مقولاتنا ، لا الوهية ، لا الحادية ، لا دين ، لا فلسفة . براهما (Brahma) ، فيخنو (Vichnou) ، سيفا (çiva)

---

(١) هيغل : تاريخ الفلسفة .

(٢) هيغل : تاريخ الفلسفة .

ليسوا افراداً ولا اصطلاحاً أو رمزاً لمواقف انسانية اساسية ، وما تخبره الهند عنهم ليس له قوة دلالة الاساطير اليونانية أو رموز المسيحية التي لا تنضب . انها تقريباً كيانات أو مشاريع فلسفية ، ويغتر الصينيون بامتلاكهم الحضارة الأقل تديناً والأكثر فلسفة . في الواقع ، ليست فلسفية اكثر منها دينية ، لعدم معرفتها عمل الذهن المحتك بالعالم المباشر . فكر الشرق اذن مبتكَر : لا ينفتح امامنا إلاّ اذا نسينا اشكال ثقافتنا النهائية . لكن لدينا ما يساعدنا على فهمه في ماضينا الفردي أو الجماعي ، يقع في المنطقة الحائرة حيث ليس هناك بعددين ولا فلسفة ، انه رَذْب الذهن المباشر الذي عرفنا كيف نتجنبه . هكذا يتجاوزه هيغل وهو يدمجه ، كفكر ضال وشاذ في سيرورة الذهن الحقيقية .

آراء هيغل هذه موجودة في كل مكان : عندما يُعرَّف الغرب باختراع العلم أو بالرأسمالية ، فمن هيغل يُستوحى دائمًا ، ذلك ان الرأسمالية والعلم لا يمكنها تعريف حضارة إلا عندما يُفهما « كتزهدٍ في العالم » أو « كعملٍ للسلبي » ، والملامة التي توجه للشرق هي دائمًا انه جَهلَها .

المشكلة اذن في منتهى الوضوح . : لا يعترف هيغل واتباعه بكرامة فلسفية للفكر الشرقي إلاّ من خلال اعتباره مقارَبَةً بعيدة للمفهوم . إن فكرتنا عن المعرفة متطلِّبة الى حد انها تضع كل نمط تفكير آخر في خيار الاذعان كأول تمهيد للمفهوم ، أو أن يُصنَّف كلاعقلي . والحال ان هذه المعرفة المطلقة ، هذا العام

الملموس الذي اغلق الشرق طريقه اليه ، السؤال هو في معرفة اذا كان باستطاعتنا ، مثل هيغل ، أن ننشده . اذا لم نكن نمتلكه فعلياً ، فإن كل تقييمنا للثقافات الأخرى تجب اعادة النظر به .

لكن هوسرل ، حتى في أواخر مهنته ، عندما بـالتحديـد يعرض « ازمة المعرفة الغربية ، كتب يقول : الصين . . . الهند نموذجان تجريبيان أو انثروبولوجيان » . يبدو اذن انه يقتفي خطى هيغل . انما اذا كان يبقي للفلسفة الغربية امتيازها ، فليس ذلك بموجب حقٍ لها ، وكما لو انها تملك في يقين مطلق مبادىء كل ثقافة ممكنة ـ بل بموجب واقع ولتكليفها مهمة . سلّم هوسرل بأن كل فكر جزءٌ من كلٍ تاريخي أو من « عـالم معيوش » ، انها ، من حيث المبدأ اذن ، كلها « نماذج انثروبولوجية » . وما من فكر له حقوق خاصة . يسلّم ايضاً بأن الثقافات المسماة بدائية تلعب دوراً هاماً في اكتشاف « العالم المعيوش » ، بتقديمها لنا منوعات من هذا العالم بدونها نبقى ملتصقين بأحكامنا المسبقة ولا نرى حتى معنى حياتنا الخاصة . لكن يبقى هذا الواقع ، وهو أن الغرب اخترع فكرةً عن الحقيقة ترغمه وتسمح له بفهم الثقافات الأخرى ، وبالتـالي باستـردادها كمـراحل في حقيقـة شاملة . لقد حدث ، في الواقـع ، هذا الانقـلاب العجائبي لتكوّنٍ تاريخي حول نفسه ، به خرج الفكر الغربي من جزئيته ومن « محليّته » . تخمين ، حدسٌ لا يزالان ينتظران تحققهما . اذا كان الفكر الغربي ما يدعيه ، فينبغي ان يبرهن على ذلك بفهمه كل « العوالم المعيوشة » ، ان يثبت في الواقع معناه الوحيد ما وراء « النماذج الانثروبولوجية » . تعود الى الظهور اذن هنا

فكرة الفلسفة « كعلم دقيق » - أو كمعرفة مطلقة - ، انما من الآن فصاعداً مع علامة استفهام . كان هوسرل يقول في سنواته الاخيرة : « الفلسفة كعلم دقيق ، انتهى الحلم » . لم يعد بمقدور الفيلسوف ، بصراحة ، الاعتذار بفكر جذري كلياً ، ولا الاستئثار بملكية العالم العقلية وبدقة المفهوم . تبقى مهمته مراقبة الذات وكل شيء ، لكنه لم ينتهِ أبداً منها ، لأن عليه من الآن فصاعداً الاستمرار فيها عبر حقل الظواهر التي ما من « قبلي » صوري يضمن له مسبقاً السيطرة عليها .

لقد فهم هوسرل ذلك . مشكلتنا الفلسفية فتح المفهوم من غير هدمه .

هناك شيءٌ ما فريد في الفكر الغربي : يبقى جهد التصوّر ودقة المفهوم نموذجَيّين ، حتى لو لم يستنفدا ابداً ما هو موجودٌ . يُحكم على ثقافة من خلال درجة شفافيتها ، ومن خلال وعيها لذاتها ولغيرها . في هذا الصدد ، يبقى الغرب (بالمعنى الواسع للكلمة) مرجعاً : فهو الذي اخترع الوسائل النظرية والعملية لعملية وعيٍ فتحت طريق الحقيقة .

إلّا ان هذا الامتلاك للذات وللحق ، الذي وحده الغرب اتخذه موضوعاً ، يخطر مع ذلك في احلام ثقافات اخرى ، ثم انه ، في الغرب ذاته ، غير متحقق . يمنعنا ما تعلمناه عن علاقات اليونان بالشرق التاريخية ، وبالعكس ، كل ما اكتشفناه « غربياً » في الفكر الشرقي (سفسطة ، شكوكية ، عناصر جدلية ، منطقاً) ، من رسم حدود جغرافية بين الفلسفة

واللافلسفة . فالفلسفة الخالصة أو المطلقة ، التي باسمها يستبعد هيغل الشرق ، تستبعد هي الأخرى قسمًا لا بأس به من الماضي الغربي . قد يكون المقياس حتى ، اذا طُبّق بدقة ، لا يصحّ إلاّ على هيغل .

وخاصة نظراً لأن الغرب ، كما كان يقول هوسرل ، عليه تبرير قيمة « الكمال الأول » الخاصة به بتكوينات جديدة ، ونظراً لأنه ، هو أيضاً ، تكوين تاريخي ، إنما مرصود لمهمة فهم الآخرين الشاقة ، فإن قدره نفسه في ان يعيد النظر حتى في فكرته عن الحقيقة وعن المفهوم ، وفي كل الانشاءات ـ علوم ، رأسمالية وعقدة أوديب ايضاً ، اذا شئنا ـ التي تمتّ ، مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ، الى فلسفته . ليس لهدمها بالضرورة ، انما لمواجهة الأزمة التي تجتازها ، لايجاد المنبع الذي عنه صدرت وله يعود الفضل بنجاحها الطويل . تستعيد ، مع هذا المنحرف ، الحضارات التي ليس لها نفس تجهيزنا الفلسفي أو الاقتصادي ، قيمة تعليمية . ليس المطلوب السعي للبحث عن الحقيقة أو الخلاص فيما هو من جانب العلم أو الوعي الفلسفي ، ولا أن ننقل الى فلسفتنا مقتطفات ميتولوجية كما هي ، بل ان نكتسب ، بوجود هذه البديلات للانسانية التي نحن بعيدين جداً عنها ، معنى المشكلات النظرية والعملية التي تواجه انشاءاتنا ، أن نعيد اكتشاف حقل الوجود حيث وُلدت والذي انسانا اياه نجاحها الطويل . « لصبيانية » الشرق ما تعلمنا اياه ، الا انه ضيق افكارنا كراشدين . ليست العلاقة بين الشرق والغرب ، كما بين الولد والراشد ، علاقة الجهل والمعرفة ، اللافلسفة

والفلسفة ، إنها أدقّ من ذلك بكثير ، تتقبّل ، من طرف الشرق ، كل المشاركات ، كل « المبتسرات » . لا تُصنع وحدة الذهن الانساني بجمع بسيط وائتمار « اللافلسفة » بأوامر الفلسفة الحقيقية . لقد اضحت موجودة في العلاقات الجانبية لكل ثقافة مع الثقافات الأخرى في الاصداء التي تتركها الواحدة في الأخرى .

يجب ان نطبّق على موضوع الكلية الفلسفية ما يخبرنا به المسافرون عن علاقاتهم مع الحضارات الغربية . تولّد فينا صور الصين الشعور بعالم غامض ، في حال توقفها عند الرسمي ـ أي بالضبط عند تفصيلنا ، عند فكرتنا عن الصين . لكن ، بالمقابل ، إن حاولت صورة بكل بساطة تصوير الصينيين ، وهم يعيشون معاً ، فإنهم ، بشكل تناقضي ، يبدأون يعيشون بالنسبة لنا ، ونفهمهم ، حتى المذاهب نفسها التي تبدو متمردة على المفهوم ، اذا امكننا ادراكها في سياقها التاريخي والانساني ، لوجدنا فيها بديلة لعلاقات الانسان مع الكائن تنوّرنا بشأن ذواتنا ، وما يشبه الكلية المنحرفة . لقد سعت فلسفات الهند والصين ، لا الى السيطرة على الوجود ، بل الى ان تكون صدى أو مرنان علاقتنا مع الكائن . يمكن للفلسفة الغربية ان تتعلّم منها أن تعثر مجدداً على العلاقة مع الكائن ، على الخيار الأولي الذي ولدت لأجله ، قياس الامكانات التي اغلقناها امامنا عندما اصبحنا « غربيين » وإعادة فتحها ربما .

لهذا السبب كان علينا اظهار الشرق في متحف مشاهير

الفلاسفة ، ولهذا السبب فضلّنا ، عندما لم نستطع اعطاءه كل المكانة التي تقتضيها دراسة مفصّلة ، على العموميات بعض العيّنات الدقيقة بعض الشيء ، حيث سيميز القارىء ربما مساهمة الشرق الخفية والصّماء في الفلسفة .

٣ ـ مسيحية وفلسفة

تُعتبر المواجهة مع المسيحية من الاختبارات التي تكشف الفلسفة فيها كأفضل ما يكون عن ماهيتها . ليس ذلك لأنه يوجد مسيحية موحّدة من جهة ، وفلسفة موحدة من جهة اخرى . بالعكس ، فما كان مُلفِتاً للنظر في النقاش الشهير الذي جرى حول هذا الموضوع منذ خمس وعشرين سنة[1] ، انه كان يُحَزَّرُ فيه ، وراء النزاع حول مفهوم للفلسفة المسيحية أو حول وجود فلسفات مسيحية ، نزاع آخر اعمق حول طبيعة الفلسفة ، ولم يكن المسيحيون كلهم هنا صفاً واحداً ، ولا غير المسيحيين كذلك .

كان أ . جيلسون وج . ماريتان (E. Gilson et J. Maritain) يقولان إن الفلسفة ليست مسيحية في « ماهيتها » ، إنها فقط في « حالتها » ، عبر مزج الفكر والحياة الدينية في وقت واحد وأخيراً في انسان واحد ، ولم يكونا ، بهذا المعنى ، بعيدين عن أ . بريهييه (E. Bréhier) ، الذي كان يفصل الفلسفة كنظام دقيق من المفاهيم عن المسيحية ككشف لتاريخ فو ـ طبيعي للانسان ، ويخلص من جهته ، الى انه لا يمكن لأي فلسفة كفلسفة ان

تكون مسيحية . بالمقابل عندما أبقى ليون برونشفيغ ، وهو يفكر بباسكال وبمالبرانش ، على امكان فلسفة تُسجّل تنافر الـوجود والفكرة ، وبالتالي تقصيرها الشخصي ، وقدّم بذلك للمسيحية كتفسير للانسان وللعالم الموجودَين ، فإنه لم يكن بعيداً جداً عن م. بلونديل (M. Blondel) ، الذي يعتبر الفلسفة الفكر المدرك انه لا يمكنه ان « يسجن » ، وهو يعلّم ويحس فينا وخـارجنا حقيقةً ليس الوعي الفلسفي منبعها . ليس ما يفرّق أو يجمع الناس ، بعد حدٍ معين من النضج ومن التجربـة أو النقد ، حرفية أو صيغة اعتقاداتهم ، بل بالأحرى ، مسيحيين أم لا ، الطريقة التي يتعاطون بها مع ازدواجيتهم الخاصة وينظمون بها علاقة المفهومي بالواقعي .

إن المسألة الحقيقية ، التي في جوهر النزاع حول الفلسفة المسيحية ، مسألة العلاقة بين الماهية وبين الوجود . أنسلّم بماهية للفلسفة ، بمعرفة فلسفية خالصة ، هي تسوية في الانسان مع الحياة (الحياة الدينية هنا) ، لكن تبقى مع ذلك ما هي ، ممكن تبليغها بدقة ومباشرة ، كلمة أبدية تنير كل انسان قادم الى هذا العالم ، أم اننا سنقول ، بالعكس ، إن الفلسفة جذرية بالضبط لأنها تحفر ، تحت ما يبدو ممكن التبليغ مباشرة ، تحت الافكار الحرّة والمعرفة بالافكار ، وتكشف بين الناس ، كما بين الناس والعالم ، عن رابطٍ سابقٍ للمثالية ، هو الذي يبنيها ؟ .

سنتحقق ، ونحن نتبع تعرّجات مناقشة عام ١٩٣١ ، من ان هذه المسألة تقود مسألة الفلسفة المسيحية . فبعضهم ، وقد

وضع في مرتبة المبادىء ، المفاهيم والممكن ، استقلالية الفلسفة واستقلالية العقل ، يسلِّم ، عندما يتجه نحو الوقائع أو نحو التاريخ ، بعلاقة دينية في الفلسفة ، سواءٌ كانت فكرة الخلق ، فكرة الذاتية المنتهية ، أم فكرة التطور والتاريخ . هناك اذن ، بالرغم من الماهيات ، تبادل بين الدين وبين العقل ، هذا ما يعيد طرح المسألة برمتها ، لأنه بالنتيجة ، اذا كان يمكن لما هو ايماني ان يجعلنا نفكرِ (شرط ألاّ يكون الايمان هنا مجرّد مناسبة لوعي ممكن بدونه) ، فيجب الاقرار بأن الايمان يكشف بعض جوانب الكائن ، بأن الفكر ، الذي يجهلها لا « يغلقها » ، وبأن اشياء الايمان « غير المنظورة » وبديهات العقل لا يسهل تحددها كمجالين اثنين . اذا ، بالعكس ، سرنا ، مع أ . بريهييه ، مباشرة نحو التاريخ لنظهر انه لم يكن هناك فلسفة كانت مسيحية ، فإننا لا نصل الى ذلك إلاّ برفضنا مفاهيم الاصل المسيحي التي تشكل عقبة بحجة انها غريبة على الفلسفة ، أو في التفتيش بأي ثمن عن سابقات لها خارج المسيحية ، الأمر الذي يثبت بما فيه الكفاية اننا نرجع هنا الى تاريخ مُحْضَرٍ ومسلوخٍ طبقاً لفكرة الملازمة الفلسفية . وهكذا ، إمّا ان تُطرح مسألة واقع ، لكن ، في ميدان التاريخ « الخالص » ، لا يمكن تأكيد أو نفي الفلسفة المسيحية إلاّ بطريقة اسمية تماماً ، ولا يصبح الحكم الواقعي المزعوم حاتماً إلا اذا شمل مفهوماً للفلسفة . وإما أن يُطرح صراحة الموضوع بتعابير الماهيات ، وتجب حينئذٍ اعادة النظر بكل شيء مع الانتقال الى حقل المختلط والفلسفات الموجودة . في الحالين نخطىء المشكلة ، غير الموجودة إلاّ بالنسبة

لفكر تاريخي ـ منهجي ، قادر على الحفر تحت الماهيات ، على الذهاب والاياب بينها وبين الوقائع ، على مناقشة الماهيات بالوقائع و « الوقائع » بالماهيات ، وبصورة خاصة ، على التشكيك بملازمته الخاصة .

بالنسبة لهذا الفكر « المفتوح » ، بمعنى ما ، فإن المشكلة ، ما أن تُطرح ، حتى تُحَلّ . بما أنه لا يأخذ هذه الماهيات كما هي لقياس كل الأشياء ، بما أنه لا يعتقد بالماهيات قدر اعتقاده بعقد معانٍ ستفكّكَ وتُركّب بشكل مختلفٍ في شبكة معرفة وتجربة ، ولن تدوم إلاّ كماضٍ له ، لا نرى باسم ماذا يرفض اسم فلسفة بالنسبة لاشكال تعبيرٍ غير مباشرة أو واسعة الخيال ، ويحتفظ به لمذاهب الكلمة اللازمنية والملازمة ، الموضوعة هي نفسها فوق كل تاريخ . هناك اذن بالتأكيد فلسفة مسيحية ، كما هناك فلسفة رومنسية أو فلسفة فرنسية ، وبلا مضاهاة اشمل ، لأنها تضم ، اضافة الى هاتين الاخيرتين ، ، كل ما فكرّ به الغرب منذ عشرين قرناً . كيف ننزع عن المسيحية ، لنلحقها بعقل « عام » لا مسقط رأس له ، افكاراً مثل افكار التاريخ ، الذاتية ، التجسيد، التناهي الايجابي ؟

ما لم يتقرر بذلك ـ ويشكل مشكلة الفلسفة المسيحية الحقيقية ـ هو علاقة هذه المسيحية المؤسّسة ـ الأفق العقلي أو رحم الثقافة ، بالمسيحية المعيوشة فعلياً والممارسة بايمان ايجابي . فايجاد معنى وفضل تاريخي كبير للمسيحية وتمثلها بصفة شخصية امرٌ آخر . أن نقول نعم للمسيحية كواقع ثقافي وحضاري ،

يعني ان نقول نعم للقديس توما ، إنما ايضاً للقديس اوغسطينوس ، ولأوكام (occam) ، ولنيقولاوس الكوزي (Nico-las du Cuse)، ولباسكال ولمالبرانش ، ولا تكلفنا هذه الموافقة ذرة من المشقة التي عاناها كلّ منهم ليكون ذاته كما هي . تنقلهم الصراعات التي عاشوها ، احياناً في الوحدة وحتى الموت ، والوعي الفلسفي والتاريخي ، الى عالم الثقافة العطوف . لكن الفيلسوف أو المؤرخ ، لأنهما يفهمانهم جميعاً ، ليسا منهم . على اي حال يعير المؤرخ الانتباه نفسه والاعتبارات اللامتناهية نفسها لكسرة فخار ، لاحلام غامضة ، لطقوس مبهمة . ما يعنيه فقط معرفة مما صُنع العالم وما يستطيعه الانسان ، لا ان يحرق من اجل هذه القضية أو أن يذبح من اجل هذه الحقيقة . أمّا المسيحية التي تغص بها فلسفتنا فهي ، بالنسبة للفيلسوف الرمز الأكثر سطوعاً لتجاوز الذات بالذات . ليست المسيحية بالنسبة لذاتها ، رمزاً ، انها الحقيقة . بمعنى ما ، التوتر اكبر (لأن المسافة أقل) بين الفيلسوف الذي يفهم كل شيء بصفة استفهام انساني ، وبين الممارسة الضيقة والعميقة للدين نفسه الذي « يفهمه » ، منه بين عقلانية تزعم تفسير العالم وبين ايمان ليس بنظرها سوى لامعنى .

هناك من جديد اذن نزاع بين فلسفة ومسيحية ، لكنه نزاع نجده داخل العالم المسيحي وداخل كل مسيحي كنزاع بين مسيحية « مفهومة » ومسيحية معيوشة ، بين الكلّي وبين الخيار . داخل الفلسفة أيضاً عندما تصطدم بمانوية الالتزام . لا تتضح العلاقة المركبة بين الفلسفة وبين المسيحية إلاّ اذا قارنا بين

مسيحيّة وبين فلسفة صنعها باطنياً التناقض نفسه .

إن « السلام التومائي » و « السلام الديكارتي » ، التواجد البريء للفلسفة وللمسيحية وقد أُخذا كصعيدَين أيجابيين أو كحقيقتين يموهان علينا النزاع الخفي القائم بين كل منهما وبينها وبين الأخرى والعلاقات المضطربة الناتجة عن ذلك .

اذا كانت الفلسفة نشاطاً مكتفياً بذاته ، يبدأ وينتهي مع تصور المفهوم ، واذا كان الايمان تصديقاً بأشياء غير مشاهدة ، اعطتنا اياها النصوص المنزلة لنؤمن بها فالفرق شاسع جداً بين الاثنين كي يمكن حتى ان يكون نزاعُ . سيكون هناك نزاعٌ عندما تعتبر المطابقة بينهما شاملة . لكن إذا كانت الفلسفة تميز ، ما وراء الممكنات التي هي حَكَمها، صعيداً للعالم الحالي تفاصيله من شأن التجربة ، واذا اعتبرنا المعطى الموحى به تجربة فو-طبيعية ،فلا منافسة بين الايمان والعقل . سر اتفاقهما في الفكر اللامتناهي فهذا هو ذاته عندما يتصور الممكنات وعندما يخلق العالم الحالي . ليس لنا مدخلٌ الى كل ما يعقله ومراسيمه نعرفها من خلال نتائجها . نحن اذن خارج الحالة التي نفهم فيها وحدة العقل والايمان . الأكيد انها تتم في الله . العقل والايمان هما هكذا في حال توازن لا اكتراثية . تعجبنا احياناً لرؤية ديكارت ، بعد ان عرّف بدقة متناهية النور الطبيعي ، يتقبل بلا صعوبة نوراً آخر ، كما لو أنه ، ما أن يكون هناك اثنان ، فأحدهما على الأقل لا يصبح ظلاماً نسبياً . لكن الصعوبة ليست اكبر - ولم تُزل بغير ذلك - من صعوبة التسليم بالتمييز الذي يجريه الفهم بين النفس والجسد ، وفضلاً عن ذلك باتحادهما

الجوهري : هناك الفهم وتمييزاته العليا ، وهناك الانسان الموجود ، الفهم مدعوماً بالخيال ومضافاً الى جسم ، نعرفه من خلال الحياة لأننا هذا الانسان ، والاثنان واحد لأن الإله نفسه ضامنٌ للماهيات واساس وجودنا . لسنا مكلفين بأن نفهم كيف يعطينا صفاء الله المطلق يقين الواقع ، وبإمكاننا ، علينا ، من جهتنا ان نحترم اختلاف الصعد والعيش بسلام على الصعيدين .

بيد ان هذه المعاهدة غير ثابتة . إذا كان الانسان حقاً مطعَّماً على الصعيدين ، فإن التحامهما يتم كذلك فيه ، وعليه معرفة شيء ما عن هذا الأمر . يجب أن تكون علاقاته الفلسفية مع الله وعلاقاته الدينية من النمط نفسه . يجب ان تعبر الفلسفة وكذلك الدين بالرموز . ذاك هو ، برأينا ، معنى فلسفة مالبرانش . لا يستطيع الانسان أن يكون « انساناً آلياً روحياً » من جهة ، والذات الدينية التي تتلقى النور الفوـ طبيعي من جهة اخرى . نعثر في فهمه على بُنى ولا تماسكات الحياة الدينية . فالفهم ، على الصعيد الطبيعي ، نوعٌ من التأمل ، انه رؤيا في الله . حتى على صعيد المعرفة ، لسنا نور انفسنا ، ولا منبع افكارنا . نحن روحنا ، لكن ليس لدينا فكرتها ، ليس لنا معها سوى اتصال الاحساس المظلم . كل ما قد يكون فينا من نور ومن كينونة قصدية مصدرها مشاركتنا في الله ، ليس لدينا القدرة على التصور ، كل مبادرتنا في المعرفة أن نرفع ـ هذا ما يسمى « انتباهاً » ـ « صلاة طبيعية » الى الكلمة التي التزمت فقط باستجابتها دائماً . ما هو خاصتنا ، إنما هو

هـذا الابتهـال ، والاختبـار التقبلي لـلأحـداث العـارفـة النـاتجة عنـه ـ في تعـابـير مـالبـرانش ، « الادراك الحسى » ، « الاحساس » . ما هـو خاصتنـا أيضاً ، هـذا الضغط الحالي والاقوى للامتداد المعقول على روحنا ، مما يجعلنا نظن اننا نرى العالم : في الواقع ، لا نرى العالم بذاته ، هذا الظاهر « هو » جهلنا لأنفسنا ، لروحنا ، لتكوّن كيفياتها ، وكل ما في تجربتنا عن العالم من صحيح ، انه يقين مبدأ عالم حالي وموجود وراء ما نرى ، تبعاً له يرينا الله ما نـرى . ابسط ادراك حسي اذن « وحي طبيعي » . العلم الطبيعي موزّع بين المثال وبين الادراك الحسي ، مثلما الحياة الدينية بين نور الحياة الصوفية وواضح ـ غامض النصوص الموحى بها . ما يسمح بالقول انها طبيعية كونها فقط تخضع لقوانين ، وكـون الله ، بعبارة اخـرى ، لا يتدخل فيها إلاّ بارادات عامة . كذلك المقياس ليس مطلقاً . اذا كان العلم الطبيعي منسوجاً من العـلاقات الـدينية ، فـالفو ـ طبيعي يقلد بالمقابل الطبيعة . يمكننا ان نضع مخططاً لنوع من دينـامية النعمـة ، استشفاف قـوانين ، نـظامٍ بموجبهـا معظم الاحيان تمارس الكلمة المتجسدة وساطتها . يُحل مالبـرانش ، محل الانفلاق الطولي للفلسفة ، حقل الفهم الخالص ، وللعالم المخلود والموجود ، حقل التجربة الطبيعية أو الفو ـ طبيعية ، يحل انفـلاقاً عـرضياً ، ثم يـوزع على العقـل والـدين نفس البنى النموذجية للنور وللاحساس ، للمثالي وللواقعي . تغزو مفاهيم الفلسفة الطبيعية اللاهـوت ، وتغزو المفـاهيم الدينيـة الفلسفة الطبيعية . لا نعود نكتفي بذكر اللامتناهي ، المبهم بالنسبة لنا ،

حيث تتحد اصعدة مميزة بالنسبة لنا . لا تقوم بيانات الطبيعة إلاّ بفعل الله ، كل تدخلات النعمة تقريباً تخضع لقواعد . الله كسبب واجب في كل فكرة نعقلها ، والله كنور متجلٍ في كل اراداته تقريباً . لم نكن أبداً أقرب منا الآن الى البرنامج الأوغسطيني : « الدين الحقيقي هو الفلسفة الحقيقية ، وبدورها ، الفلسفة الحقيقية هي الدين الحقيقي » .

هكذا يسعى مالبرانش الى عقل علاقة الدين بالفلسفة بدل أن يقبل بها كواقع لا شيء يقال بخصوصه . لكن ايمكن للتماثل ان يكون صيغة هذه العلاقة ؟ اذا اعتبرا متناقضَين ، العقل والايمان يتواجدان بلا عناء . كذلك وبالعكس ، ما أن نماثلهما ، حتى يدخلان في منافسة ، تشدد وحدة المقولات على التنافر بين الوحي والصلاة الطبيعيين ، اللذين هما للجميع ، والوحي والصلاة الفو- طبيعيين اللذين لم يُعلَما في البدء إلا للبعض ، بين الكلمة الأبدية والكلمة المتجسدة ، بين الإله الذي نرى ما أن نفتح اعيننا واله الأسرار والكنيسة ، الذي ينبغي ان نفوز به ونستحقه بالحياة الفو - طبيعية . هذا التنافر عينه يجب ان يكون الموضوع اذا اريد صنع فلسفة مسيحية ، فيه ينبغي البحث عن بيان العقل والايمان . بهذا نبتعد عن مالبرانش ، انما ايضاً نستوحي منه : لأنه اذا كان ينقل الى الدين شيئاً من النور العقلي ، ويماثلهما بالنتيجة في عالم فكر وحيد ، اذا كان يبسط ايجابية الفهم على الدين ، فهو يعلن كذلك غزو الانقلابات الدينية لكائنتنا العقلي ؛ يدخل فيه الفكرة المتناقضة لجنون هو حكمة ، لفضيحة هي سلام ، لعطاء

هو ربح .

ما تكون اذن العلاقة بين الفلسفة والدين ؟ كتب موريس بلوندال (M. Blondel) « تحضر الفلسفة فيها وامامها فراغاً معداً ليس فقط لاكتشافاتها اللاحقة وفي ميدانها الخاص ، بل ايضاً لأنوار ولعلاقات ليست هي نفسها ولا تستطيع ان تصبح الأصل الحقيقي » . تكشف الفلسفة عن نقصٍ ، عن كائن منحرف ، عن انتظار تجاوز ، تهيءُ ، من غير ان توجبها أو ان تفترضها ، خيارات ايجابية . انها سلبُ ايجابي ما ، ليس أي فراغ ، انما بالضبط الحاجة الى ما سيحضره الأيمان وليس ايماناً مقنعاً ، بل المقدمة المسجلة بالاجماع لايمان يبقى حراً . لا ننتقل من الواحدة الى الأخرى لا بالاطالة ولا بالالحاق البسيط ، بل بانقلاب تحفزه الفلسفة من غير ان تحققه .

هل حلت المشكلة ؟ أو بالأحرى ألا تنبعث من جديد مع لأم الفلسفة السلبية والايمان الايجابي ؟ اذا كانت الفلسفة ، كما ارادها بلوندال ، كلية ومستقلة ، كيف تترك لقرار مطلق مسؤولية الخلاصات ؟ ليس كما تجمله بالنقاط ، بتعابير مفهومية ، في هدوء الكلي ، معناه التام إلاّ في المتعذر ترميمه وفي محاباة حياة . لكن كيف لا ترغب في ان تكون شاهدة على هذا الانتقال بالذات ؟ كيف تبقى في السلبي وتهجر الايجابي الى مرافعة مختلفة كلياً . يجب ان تتحقق هي نفسها في ملء ما مما كانت ترسمه مسبقاً في الفراغ ، وفي التطبيق من بعض ما كانت تراه نظرياً . لا يمكن لعلاقة الفلسفة بالدين ان تكون العلاقة البسيطة كتلك التي بين السلب والوضع ، أو بين الاستفهام

والاثبات . فالاستفهام الفلسفي يتضمن هو نفسه خياراته الحيوية ويقف ، بمعنى ما ، في الاثبات الديني . للسلبي ايجابية ، للايجابي سلبيّة ، وبالضبط لأن كل منهما يحمل نقيضه في ذاته هما قادران على الانتقال الواحد الى الآخر ويلعبان باستمرار في التاريخ دور الأخوين العدوين . هل بصورة دائمة ؟ هل سيوجد يوماً تبادلٌ حقيقي بين الفيلسوف وبين المسيحي (سواءٌ كانا انسانَين أم هذين الانسانين اللذين يشعر بوجودهما في داخله كل مسيحي) ؟. ليس هذا ممكناً ، برأينا ، إلاّ اذا كان المسيحي ، مع التحفظ لجهة مصادر وحيه السامية ، التي يحكم عليها وحده ، يقبل بلا قيد مهمة الوساطة التي لا يمكن للفلسفة ان تتخلى عنها من غير ان تنتحر . لا داعي للقول ان هذه السطور لا تلزم سوى صاحبها ، وليس المساعدين المسيحيين الذين ارادوا معاونته . يكون هناك ادراكٌ خاطىء اذا خُلق اقلّ التباس بين شعورهم وبين شعوره . كما ان هذا لا يعتبر بمثابة مدخل الى فكرهم . انها بالأحرى تأملات واسئلة يسجلها ليضعها بين ايديهم ، على هامش نصوصهم .

تعطينا هذه إلنصوص عينها ، وهنا سنكون بلا شك موحِّدين ، شعوراً حاداً بتنوع الابحاث المسيحية . تذكر بأن المسيحية غذّت اكثر من فلسفة ، مهما كان الامتياز الذي تتلبسه أيّ منها ، وأنها (المسيحية) من حيث المبدأ لا تتضمن تعبيراً فلسفياً وحيداً وتاماً ، ثم إن الفلسفة المسيحية ، بهذا الخصوص ، أياً كانت مكتسباتها ، ليست ابداً امراً تم كلياً .

٤ ـ العقلانية الكبرى

يجب تسمية « عقلانية صغرى » تلك التي كانت تُعلِّم وتُناقش عام ١٩٠٠ ، والتي كانت تفسّر الكائن بالعلم . كانت تفترض « علمًا » حاصلاً في الاشياء ، سيلحق العلم الفعلي به يوم اكتماله ، ولا يترك لنا شيئاً لنسأل عنه ، لأن كل سؤال عاقل لقي جوابه . يصعب علينا جداً أن نعيش مجدداً حالة الفكر هذه ، مع انها قريبة . لكنه واقعٌ اننا حلمنا بوقت يرتاح فيه الذهن ، بعد ان احاط في شبكة علاقات « بجملة الواقع » ، وكما لو انه في حالة امتلاء ، أو لا يعود عليه سوى ان يستخلص لزومات معرفة نهائية ، وأن يتقي ، بتطبيقٍ ما للمبادىء عينها ، مفاجآت القدر .

تبدو لنا هذه « العقلانية » ملأى بالخرافات : خرافة « قوانين الطبيعة » الواقعة بشكل غامض في وسط الطريق بين القواعد وبين الوقائع ، وبموجبها ، كان يُعتَقَد ، أُسِّس هذا العالم مع انه اعمى ، خرافة « التفسير العلمي » ، كما لو ان معرفة العلاقات ، حتى مبسطة على كل ما يلاحظ ، تستطيع يوماً ان تحوّل وجود العالم حتى الى قضية موحدة مسلّم بها . الى هاتين ، تجب اضافة كل الخرافات الملحقة التي توالدت على حدود العلم ، مثلاً حول مفهومي الحياة والموت . وكان زمن التساؤل بحماس أو بقلق عما اذا كان الانسان يستطيع خلق الحياة في المختبر ، وحيث كان الخطباء العقلانيون يتحدثون بطيبة خاطر عن « العدم » ، وسط آخر وأهدأ للحياة ، والذي كانوا

يغترّون باللحاق به ، بعد هذه الحياة ، كما نلحق بقدر فو-طبيعي .

لكن لم يكن يُظن بالخضوع لميثولوجيا . كان يُعتقد ان التكلم يتم باسم العلم . كان العقل يمتزج بمعرفة الظروف أو الأسباب : كان يُعتقد ، حيث يُكشَف عن ارتباط ، ان كل سؤال أُسكِت ، ان مشكلة الماهية مع مشكلة الأصل قد حُلّتا ، ان الحدث رُدّ الى طاعة سببه . كانت المسألة بين علم وما-ورائيات فقط في معرفة اذا كان العالم سباقاً كبيراً واحداً خاضعاً « لمسلّمة خالقة » واحدة ، ما عليها ، في نهاية الأزمان ، سوى تكرار صيغتها الصوفية ، أم اذا كان هناك ، حيث تنبثق الحياة ، ثغرات ، انقطاعات يمكن احلال قوة الذهن المعاكسة فيها . كل فتح للحتمية كان هزيمة للمعنى الماورائي ، الذي كان انتصاره يستلزم «اخفاق الوعي» .

اذا كان يصعب علينا معرفة هذه العقلانية ، فذلك لأنها كانت ، مشوَّهة ، لا تُعرف ؛ إرثاً ، ولأننا نحن يتملكنا التقليد الذي احدثها شيئاً فشيئاً . انها مستحجر عقلانية كبرى ، عقلانية القرن السابع عشر ، الغنية باونتولوجيا حية ، التي تلفت في القرن الثامن عشر [1] ، والتي لم يبق منها ، في عقلانية عام ١٩٠٠ ، سوى بعض الاشكال الخارجية .

---

(١) القرن الثامن عشر اكبر مثال عن زمن لا يجيد التعبير في فلسفته . افضاله في غير ذلك . في حدته ، في فهمه للحياة ، للمعرفة وللحكم ، في « ذهنه » . هناك ، مثلاً ، كما أظهر ذلك جيداً هيغل ، معنى ثانٍ « لماديته » تجعل منه عصر الذهن البشري ، بالرغم من كونه ، بالمعنى الحرفي ، فلسفةً هزيلة .

يُعتبر القرن السابع عشر تلك المرحلة ذات الامتياز حيث اعتقد علم الطبيعة والماورائيات العثور على اساس مشترك. خَلق علم الطبيعة ولم يجعل مع ذلك من موضوع العلم معيار الأونتولوجيا . يسلِّم بأن فلسفةً تشرف على العلم ، من غير ان يكون منافساً لها . موضوع العلم مظهر أو درجة من الكائن ، انه مثبتٌ في مكانه ، قد نكون به ربّما نتعلّم معرفة سلطة العقل . لكن هذه السلطة لا تستنفد فيه ، يميّز ، بأشكال مختلفة ، كلٌ من ديكارت ، سبينوزا ، لايبنتز ، مالبرانش ، تحت سلسلة العلاقات السببية ، نمط كائن آخر ، يضمه من غير ان يقضي عليه . لم يُحسم الكائن بكامله أو يُبسط على صعيد الكائن الخارجي : فهناك أيضاً كائن الذات أو النفس ، وكائن افكارها ، وعلاقات الافكار فيما بينها ، علاقة الحقيقة الباطنية ، وهذا العالم لا يقل كبراً عن الآخر ، أو بالأحرى يغلفه ،لأنه ، مهما كان رابط الوقائع الخارجية دقيقاً ، لا يعلّل الواحد نهائياً الآخر ، يشتركان معاً في « باطن » يظهره ارتباطهما . فكل المشكلات التي تبطلها اونتولوجيا علموية من خلال استقرارها بلا حرج في الكائن الخارجي كوسط شامل ، لا تكفّ ، بالعكس ، فلسفة القرن السابع عشر عن طرحها . كيف نفهم أن الروح تؤثر في الجسد وان الجسد يؤثر في الروح ، وحتى الجسد في الجسد ، أو الروح في الروح الأخرى أو في نفسها ، لأن أي منها ، بالنتيجة ، مهما كان اتحاد الاشياء فينا أو خارجنا دقيقاً ، ليس ابداً على كل الأوجه سبباً كافياً لما ينبع منه ؟ من أين يأتي التحام الكل ؟ كل ديكارتي يتصوره بشكل مختلف :

لكن الكائنات والعلاقات الخارجية ، عندهم جميعاً ، قابلة لمراقبة مقدماتها العميقة . لم تُخنق الفلسفة على ايديهم ، ولم تُرغم ، ليحتلوا مكاناً ، على مناقشة رسوخها .

ليس توافق الخارجي والباطني غير المألوف هذا ممكناً إلا بواسطة « لا نهائي ايجابي » ، أو لا نهائي ، كلياً (لأن كل استثناء لنوع معين من اللانهائية مبدأ نفي) . فيه يتصل أو يلتحم وجود الاشياء الفعلي Partes extra partes والامتداد المعقول منا والذي هو ، بالعكس ، متصلٌ ولا نهائي . اذا كان هناك ، في الوسط وفيها يشبه نواة الكائن ، لا نهائي كلياً ، فإن كل كائن جزئي يفترضه بشكل مباشر أم غير مباشر ، وبالمقابل متضمَّن فيه واقعاً أو كمالاً . كل ما قد يكون لنا من علاقات مع الكائن يجب ان يكون مشاداً فيه في الوقت نفسه . أولاً فكرتنا عن الحقيقة ، التي بالضبط اوصلتنا الى اللانهائي ولا يمكن بالطبع ان يشكّك بها . ثم كل المفاهيم الحية والمبهمة التي تعطينا اياها الحواس عن الاشياء الموجودة . ينبغي لهذين النوعين من المعرفة ، مهما كانا مختلفين ، ان يكون لهما أصلٌ واحدٌ ، وأن يُفهم أخيراً حتى العالم الحسي ، غير المترابط ، الجزئي والمشوَّه ، انطلاقاً من بنيتنا الجسدية ، كحالة خاصة للعلاقات الباطنية المصنوع منها الفضاء المعقول .

فكرة اللانهائي الايجابي اذن سرّ العقلانية الكبرى ، ولن تدوم هذه الاخيرة إلّا بقدر ديمومة الأولى . كان ديكارت استشف في ومضة امكانَ فكرٍ سلبيٍ . فقد وصف الروح بأنها

كائن ليس لا مادة لطيفة ، لا نَفَساً ، لا أي شيء موجود ، ويبقى هو نفسه في غياب كل يقين ايجابي . لقد قاس بالنظر هذه القدرة على الفعل وعلى عدمه والتي ، كما يقول ، لا درجات فيها ، والتي بالتالي هي لامتناهية في الانسان كما في الله ، لا متناهية النفي ، لأن الاثبات ، في حرية ان نفعل كما ألاّ نفعل ، لا يمكن ان يكون ابداً إلاّ نفياً منفياً . ، بهذا ديكارت اكثر عصرية من الديكارتيين ، بهذا يستبق فلسفات الذاتية والسلبي . لكن ليس ذلك ، عنده ، سوى بداية ، ويتجاوز السلبية بلا عودة عندما يعلن اخيراً ان فكرة اللانهائي تسبق فيه فكرة النهائي ، وأن كل فكر سلبي ظلٌ في هذا النور . مهما كانت الفروقات بين الديكارتيين في مواضع أخرى ، فإنهم متوحدون حول هذه النقطة . سيقول مالبرانش مئة مرة إن العدم « لا خصائص له » أو « ليس مرئياً » ، وان لا شيء بالتالي يقال عن هذا اللاشيء . أما لايبنتز فسيتساءل لماذا يوجد « شيءٌ ما وليس لا شيء » ، يضع لحظة العدم مقابل الكائن ، لكن هذا التراجع الى جانب الكائن ، هذا الذكر لعدم ممكن هو ، بالنسبة له ، بمثابة برهان بالخُلْف ، ليس إلاّ الاساس ، الحدّ الادنى من الظل الضروري لاظهار الإحداث السامي عند الكائن لنفسه بنفسه . اخيراً فالتحديد الذي هو « سلبٌ » عند سبينوزا ، والذي فُهم فيما بعد بمعنى قوة محدِّدة للسلبي ، لا يمكن ان يكون عنده سوى طريقة لتعيين ملازمة الاشياء المحدَّدة للجوهر المساوي لنفسه والايجابي .

لن نعثر ابداً ، فيما بعد ، على هذا التوافق بين الفلسفة

والعلم ، على هذا اليسر في تجاوز العلم من غير هدمه ، في حصر الماورائيات من غير استبعادها . حتى مَن هم ديكارتيون في عصرنا أو يدعون ذلك ، يعطون السلبي دوراً فلسفياً مختلفاً تماماً ، ولهذا السبب لن يصلوا الى ايجاد توازن القرن السابع عشر . كان ديكارت يقول إن الله نتصوره ، لا نفهمه ، وكانت هذه الـ « لا » تعبّر عن حرمان فينا وعن نقص . يترجم الديكارتي الحديث : اللانهائي « حضورٌ » بقدر ما هو « غياب » ، معنى ذلك ادخال السلبي ، والانسان كشاهد ، في تعريف الله . كان ليون برونشفيك يسلّم بكل شيء لسبينوزا ما عدا نظام « علم الاخلاق » النازل : ليس الكتاب الأول ، يقول ، اكثر أولية من الخامس ، تجب قراءة « علم الاخلاق » بشكل دائري ، والله يقتضي الانسان كما الانسان يقتضي الله . هنا ربمّا ، هذا بالتأكيد ، تستخلص من الديكارتية « حقيقتها » . إنما حقيقة لم تمتلكها هي نفسها . يوجد طريقة ساذجة للتفكير « انطلاقاً » من اللانهائي ، صنعت العقلانية الكبرى ولا شيء سيجعلنا نعثر عليها .

يجب ألّا يُرى وطانةً في هذه الكلمات . إلّا الوطانة ، الكسولة ، لزمن حيث لم يكن العالم العقلي ممزقاً ، وحيث كان نفس الانسان يستطيع من غير التزامات ولا تصنّع ان يتكرّس للفلسفة ، للعلم ، (وللاهوت ، ان كان يرغب في ذلك) . لكن هذا السّلام ، هذا اللاانقسام لم يكونا ليدوما إلّا بقدر البقاء على مفترق ثلاثة طرق . ليس ما يفصلنا عن القرن السابع عشر انحطاط ، انه تقدمٌ في الوعي وفي التجربة .

تعلمت الاجيال التالية ان توافق افكارنا البديهية مع العالم الموجود ليس مباشراً الى هذا الحد ، انه لا يتم ابداً دون استدعاء ، ان بديهاتنا لا يمكنها الغرور أبداً بأنها تحكم فيما بعد كل تطور المعرفة ، إن النتائج ترتد على « المبادىء » ، اننا يجب ان نتحضر كي نعيد سبك حتى المفاهيم التي كان بمقدورنا الظن انها « أولية » ، ان الحقيقة لا يُحصل عليها بالتأليف انطلاقاً من البسيط الى المركب ومن الماهية الى الخصائص ، انه لا ولن يمكننا الاقامة في قلب الكائنات الفيزيائية وحتى الرياضية ، انه يجب التفتيش عنها بالتلمس ، من الخارج ، تناولها بأساليب منحنية ، استجوابها كأشخاص . الاقتناع حتى بالادراك في بداهتها الباطنية للمبادىء التي بموجبها تصوّر أو يتصور فهمٌ لامتناهٍ العالم ، الذي دعّم مشروع الديكارتيين وبدا لمدة طويلة تبرّره نجاحات العلم الديكارتي ، جاء وقتٌ حيث لم يعد حافزاً للمعرفة ليصبح التهديد بمدرسية جديدة . كان ينبغي عندئذٍ العودة الى المبادىء ، اعادتها الى صف « الأمثلات » المبررة طالما انها تحيي البحث ، المحرّمة عندما تشلّه ، ان نتعلم قياس فكرنا عن هذا الوجود الذي ، سيقول كانط ، ليس محمولاً ، ان نعود ، لنتجاوزه الى اصول الديكارتية ، العثور على امثولة هذا الفعل الخالق الذي انشأ ، معه ، حقبة طويلة من الفكر المثمر ، انما الذي استنفد فضيلته في ديكارتية الورثة الخاطئة ، ويقتضي من الآن فصاعداً هو نفسه ان يُعاد . وجب تعلّم تاريخية المعرفة ، هذه الحركة الغريبة التي بها يهجر الفكر وينقذ صيغه القديمة بادخالها كحالات خاصة ومحظية في فكر اكثر فهمًا واكثر عمومية ،

لا يمكنه ان يرتسم تاماً . إن هذا الجو من المرتجل والموقت ، هذا المسلك الحائر قليلاً للأبحاث الحديثة ، سواء في العلم أم في الفلسفة ، أم في الأدب أم في الفنون ، لهو الثمن الذي يجب دفعه لاكتساب وعي انضج لعلاقاتنا بالكائن .

فقد آمن القرن السابع عشر بالتوافق المباشر بين العلم والفلسفة ، فضلاً عن الدين . وهو ، بذلك ، بعيدٌ جداً عنّا . يفتش الفكر الماورائي ، منذ خمسين سنة عن طريقه خارج تناسق العالم الفيزيو- رياضي ، ويبدو ان دوره تجاه العلم تنبيهنا الى « الاساس اللا - عقلي » الذي يتصوره العلم ولا يتصوره . ويمضي الفكر الديني ، بأكثر ما فيه حياة ، في الاتجاه نفسه ، الأمر الذي يضعه في تناغم ، لكن ايضاً في منافسة ، مع الماورائيات « الملحدة » . لا تزعم « الحادية » اليوم ، مثل الحادية عام ١٩٠٠ ، تفسير العالم « بلا الله » : تزعم ان العالم غامض ، وعقلانية عام ١٩٠٠ بنظرها لاهوت دنيوي . اذا عاد الديكارتيون فيما بيننا ، فستكون مفاجأتهم مثلثة عندما يجدون فلسفة وحتى لاهوتاً موضوعهما المفضل امكان العالم الجذري ، وهما ، بهذا بالذات ، متنافسان . موقفنا الفلسفي معارض تماماً لموقف العقلانية الكبرى .

مع ذلك تبقى كبيرة بالنسبة لنا وقريبة منا بصفة كونها الوسيط المرغم نحو الفلسفات التي تنكرها ، لأنها تنكرها باسم نفس الاقتضاء الذي احياها . ففي الوقت نفسه الذي كانت تخلق فيه علم الطبيعة ، فقد اظهرت ، بالعمل ذاته ، انها

ليست قياس الكائن ورفعت وعي المشكلة الاونتولوجية الى اعلى نقطة له . بهذا ليست من « الماضي » اننا نسعى ، مثلها ، لا الى تقييد أو الى اذلال بادرات العلم ، بل الى تحديده (العلم) كنظام قصدي في الحقل العام لعلاقاتنا بالكائن ، واذا كان الانتقال الى اللانهائي كلياً لا يبدو لنا انه الحل ، فذلك فقط لأننا نستأنف بجذرية اكثر المهمة التي اعتقد هذا الجيل العنيد انه اداها الى الأبد .

٥ ـ اكتشاف الذاتية

ماذا هناك من مشترك بين هذه الفلسفات المتناثرة عبر ثلاثة اجيال ، نجمعه تحت عنوان الذاتية ؟ هناك الأنا (Moi) التي كان يحبها مونتانتي (Monntaigne) اكثر من أي شيء ، والتي كان باسكال يكرهها ، تلك التي تُسجِّل يومياً ، تُدَوِّن غرائبها ، هروباتها ، الاقلاعات ، العودات ، التي تُجَرِّب أو تَخْتبر مثل مجهول . هناك « أ » (Je) ديكارت وباسكال ايضاً المفكِّرة ، التي لا تُدرَك إلاّ لحظة ، لكنها عندئذٍ كل شيء في ظاهره ، انها كل ما تفكر ان تكونه ولا شيء آخر ، مفتوحة أمام كل شيء ، غير معلقة أبداً ، بدون اي سرٍ آخر غير هذه الشفافية نفسها . هناك سلسلة الفلاسفة الانكليز الذاتية ، الافكار التي تعرف ذاتها في اتصال صامت ، وكما لو بخاصية طبيعية . وهناك انا (moi) روسو ، هوة ذنب وبراءة ، التي تعِدّ بنفسها « المؤامرة » حيث تشعر انها منساقة ، ومع ذلك تدعي عن حق ، امام هذا القدر ، بطيبتها النزيهة . هناك ذات (sujet) الكانطيين المفارقة

القريبة والأقرب الى العالم منها الى الألفة السيكولوجية ، التي تتأملها الواحد والأخرى بعد ان انشأتها ، ومع ذلك تعرف نفسها « ساكنة » العالم . هناك ذات (sujet) بيران (Biran) التي لا تعرف نفسها فقط في العالم بل التي هي فيه ، ولا يمكنها حتى ان تكون ذاتاً لو لم يكن لها جسدٌ تحركه . هناك اخيراً الذاتية بمعنى كيركغارد (Kierkegaard) ، التي لم تعد منطقة من الكائن ، بل الطريقة الاساسية الوحيدة للارتباط بالكائن ، مما يجعل اننا (nous sommes) شيءٌ ما بدل ان نحلّق فوق كل الاشياء في فكر « موضوعي » ، التي ، ختاماً ، لا تدرك حقاً أي شيء . لماذا تشكل هذه « الذاتيات » المتنافرة مراحل اكتشاف واحد ؟ .

ولماذا « اكتشاف » ؟ اينبغي اذن الاعتقاد ان الذاتية كانت هنا قبل الفلاسفة ، تماماً كما سيكون عليهم فيما بعد فهمها ؟ ما أن يَعرُض التأمل مرة ،ما أن تُلفَظ الـ « أنا أفكر » (je pense) ، فإن فكرة أن اكـون اصبحت كائننا الى درجة ان كل جهدنا ، اذا حاولنا التعبير عمّا سبقها ، لن يثمر سوى اختراع « كوجيتو قبتأملي » . لكن ما هو هذا الاتصال للذات بالذات قبل ان يكشف عنه ؟ اهو شيءٌ آخر غير مثالٍ عن الوهم الاستعادي ؟ اليست معرفتنا له حقاً سوى عودة الى ما كان يُعرف قبلاً عبر حياتنا ؟ لكنني لم اكن اعرف نفسي بعبارات خاصة . ما هو اذن هذا الاحساس بالذات الذي لا يمتلك ذاته ولا يطابق كذلك مع ذاته ؟ قيل ان نزع الوعي عن الذاتية ، يعني سحب الكائن منها ، إن حباً لا شعورياً ليس أي شيء ، لأن الحب رؤ ية أحدٍ ما ، أفعالٍ ، حركاتٍ ، وجهٍ ، جسمٍ على انها محبوبة . لكن

الكوجيتو قبل التأمل ، الاحساس بالذات دون معرفة يطرحان نفس الصعوبة . إمّا اذن ان الوعي يجهل اصوله ، وإما اذا اراد بلوغها ، فهو لا يستطيع سوى ان ينعكس فيها . يجب ، في الحالين عدم التكلم عن « اكتشاف » . فالتأمل لم يكشف عن غير المتعقّل فحسب ، لقد غيّره ، وفي حقيقته . لم تكن الذاتية تنتظر الفلاسفة ، مثلما كانت اميركا المجهولة تنتظر وسط ضباب المحيط مكتشفيها . لقد بنوها ، صنعوها ، وبأكثر من طريقة ، وقد يكون ما فعلوه ، يجب هدمه . يعتقد هيدغز انهم فقدوا الكائن يوم بنوه على وعي الذات .

لا نقلع مع ذلك عن التحدث عن « اكتشاف « للذاتية » ترغمنا هذه العقبات فقط على القول بأي معنى .

القرابة بين فلاسفة الذاتية بديهية أولاً فور وضعهم مقابل الآخرين . فالحديثون ، أياً كانت تنافراتهم ، يشتركون في فكرة ان كائن النفس أو الكائن ـ الذات ليس كائناً ادنى . وهذا ما يريد عنواننا تسجيله . كثير من عناصر فلسفةٍ للذات كان موجوداً في الفلسفة اليونانية . فقد تناولت هذه الاخيرة « الانسان مقياس كل شيء » ، ميّزت في النفس قدرتها الفريدة على جهل ما تعرف مع نشدان معرفة ما تجهل ، قدرة مبهمة على الخطأ ، مرتبطة بقدرتها على الحقيقة ، علاقة باللاكائن لا تقل اهمية فيها عن علاقتها بالكائن . تصوّرت (ارسطو يضعه في قمة العالم) ، فضلاً عن ذلك ، عقلاً لا يعقل سوى ذاته ، وحرية جذرية ، وراء كل درجات قدرتنا . لقد عرفت اذن

الذاتية كليل وكنور ، لكن يبقى ان كائن الذات أو النفس ليس أبداً بالنسبة لليونان صورة الكائن المناسبة ، إن السلبي لم يكن أبداً عندهم في قلب الفلسفة ، ولا مكلفاً باظهار ، بتقلّد ، بتطوير الايجابي .

بالعكس ، يُعنى ، من مونتاني الى كانط وما وراء كانط ، بنفس الكائن ـ الذات . يرجع تنافر الفلاسفة الى ان الذاتية ليست شيئاً أو جوهراً ، بل منتهى الخاص والعام أيضاً ، الى انها متلوِّنة . يتبع الفلاسفة الى حد ما تحولاتها ، وتحت تفاوتاتهم ، انما هي هذه الجدلية التي تكمن . لا يوجد ، في الحقيقة ، سوى فكرتين للذاتية : فكرة الذاتية الفارغة ، الدقيقة ، الشاملة ، وفكرة الذاتية الملأى ، الغائصة في العالم ، وهي الفكرة نفسها ، كما نرى ذلك جيداً عند سارتر ، فكرة « العدم الذي يأتي الى العالم » ، الذي يشرب العالم ، المحتاج للعالم ليكون أي شيءٍ ، حتى عدماً، والذي يبقى ، في تضحيته بذاته للكائن ، غريباً عن العالم .

وبالتأكيد ، ليس هذا اكتشافاً ، بالمعنى الذي اكتشفت فيه اميركا أو حتى البوتاسيوم . بيد انه اكتشاف ، بمعنى ان فكرة الذاتي ، وقد دخلت الفلسفة مرة ، لم تعد لتُنسى . حتى لو الغتها الفلسفة اخيراً ، فلن تصبح ابداً ما كانته قبل هذه الفكرة . فالحقيقي ، مع انه انشاءٌ (واميركا ايضاً انشاءٌ ، اصبح ببساطة حتمياً بفعل لانهائية البينات) يصبح فيها بعد بمثل متانة واقع ، وفكرة الذاتي هي احد هذه الجوامد التي على

الفلسفة ان تهضمها . أو أيضاً ، لنقل إن الفلسفة ، وقد « اصيبت مرة بعدوى » بعض الافكار ، لن تستطيع الغاءها ، يجب ان تشفى منها باختراعها افضل . يدين الفيلسوف نفسه ، الذي يتحسر اليوم على برمنيدوس ويريد ان يعيد الينا علاقاتنا بالكائن كما كانت قبل وعي الذات، يدين لوعي الذات بالضبط باحساسه ، وبتذوقه للاونتولوجيا الأولية . الذاتية احدى هذه الافكار التي لا نرجع الى ما دونها حتى وخاصة اذا تجاوزناها .

٦ - وجود وجدلية

نعرف انزعاج الكاتب عندما يطلب منه وضع تاريخ لافكاره . الانزعاج اقل الى حد ما عندما نلخص معاصرينا الشهيرين . لا يسعنا تحريرهم مما تعلمناه ونحن نقرأهم ، ولا من « الأوساط » التي استقبلت كتبهم وجعلتهم معروفين . ينبغي أن نحزر ما له قيمة ، الآن وقد هدأت هذه الضجة ، ما سيكون معتبراً غداً عند القراء الجدد ، اذا كان هناك قراء ، عند هؤلاء الغرباء الآتين ، الاستيلاء على نفس الكتب ، وعمل شيء آخر منها ؟ . قد تكون هناك جملة ، كتبت يوماً في صمت الدائرة السادسة عشرة ، في صمت إي(Aix) الورع ، في صمت فريبورغ (Fribourg) ، الاكاديمي أو في صخب شارع رين (Rennes) ، أو في نابل (Naples) أو في فيزينيه (Vésinet) « أحرقها » القراء الأوائل باعتبارها محطة لا فائدة منها ، وعندها سيتوقف قراء الغد ؛ برغسون جديد ، بلوندال جديد ، هوسرل جديد ، آلان (Alain) جديد ، كروس (Groce) جديد ،

لا يمكننا تخيلهم . معنى هذا توزيعٌ لبديهاتنا ولاسئلتنا ، لملاءاتنا ولفراغاتنا كما ستتوزع في ابناء اخوتنا معناه جعل انفسنا غير انفسنا ، ولا تبلغ هذا الحد كل « موضوعية العالم » . عندما نذكر على انهما اساسيان ، في نصف القرن الماضي ، موضوعي الوجود والجدلية ، نقول ربما عما قرأه جيل في فلسفته لا بالطبع عما سيقرأه الجيل التالي ، وبصورة أقل عما أراد الفلاسفة اصحاب الشأن قوله .

بيد انه واقع ، بالنسبة لنا ، انهما عملوا جميعاً ، حتى اكثر المتمسكين بها ، على تجاوز النقدية ، وعلى ان يكشفوا ، ما وراء العلاقات ، عماً أسماه برونشفيك « غير القابل للتنسيق » ونسميه الوجود . عندما جعل برغسون من الادراك الحسي الشكل الاساسي لعلاقتنا بالكائن ، عندما عزم بلوندال على تطوير استباعات فكر ، في الواقع ، يستبق نفسه دائمًا ، موجودٌ دائمًا وراء نفسه ، عندما وصف آلان الحرية المستندة الى مجرى العالم كما السابح الى الماء الذي يحفظه والذي هو قوته ، عندما ارجع كروس الفلسفة الى اتصالها بالتاريخ ، عندما أخذ هوسرل وجود الشيء الجسدي كنموذج للبداهة ، فإنهم جميعاً كانوا يعيدون اتهام نرجسية وعي الذات ، كانوا جميعاً يفتشون عن ممر بين الممكن والضروري نحو الواقع ، كانوا كلهم يشيرون الى وجودنا في الواقع ، ووجود العالم كبعد للبحث الجديد . ذلك ان فلسفة الوجود ليست فقط ، كما يعتقد قارىءُ مستعجل يقف عند بيان سارتر ، الفلسفة التي تضع في الانسان الحرية قبل الماهية . ليس ذلك سوى نتيجة بيِّنة ، وكان يوجد ، تحت فكرة الاختيار

السامي ، عند سارتر نفسه ، كما نرى ذلك في « الكائن والعدم » ، الفكرة الأخرى ، والمناقضة في الحقيقة ، عن حرية ليست حرية إلاّ متجسدة في العالم ، وكعمل محقق على موقف مادي . ومنذ الآن ، حتى عند سارتر ، لم تعد الكينونة فقط تعبيراً انتروبولوجياً : فالوجود يكشف ، تجاه الحرية ، عن وجه جديد تماماً للعالم ، العالم كوعد ووعيد لها ، العالم الذي ينصب لها الشراك ، يغريها أو يستسلم لها ، لا عالم موضوعات العلم الكائطية المسطح ، بل لوحة من العقبات ومن الطرقات ، اخيراً العالم الذي « نوجده » وليس فقط مسرح معرفتنا وحرية اختيارنا .

قد نجد مشقة اكثر ربما في اقناع القارىء ان الجيل ، الماضي نحو الوجود ، كان يمضي كذلك نحو الجدلية . لقد تناول بلوندال وآلان هذا الموضوع ، وكذلك كروس بالطبع . لكن برغسون ، لكن هوسرل ؟ . من المعروف عنهما انهما بحثا عن الحدس ، وأن الجدلية ، بالنسبة لهما فلسفة الحجاجين ، الفلسفة العمياء ، والثرثارة ، أو « المقماقة »، كما يقول بوفريه (J. Beaufret) . لدى قراءة بعض المخطوطات القديمة ، كان هوسرل يكتب احياناً على الهامش : « Das habe ich augeschaut» . ماذا هناك من مشترك بين هؤلاء الفلاسفة المنقطعين الى ما يرونه ، الايجابيين ، البسيطين منهجياً ، والفيلسوف المنهك ، الذي يحفر دائماً تحت الحدس ليجد فيه الحدس الآخر ، والذي يعيده كل مشهد الى ذاته ؟ .

ينبغي ، للاجابة على هذه الاسئلة ، الاستعانة بتاريخ

الجدلية المعاصر. وبتاريخ التجديد الهيغلي . فالجدلية التي يعثر عليها المعاصرون ، كما كان يقول قبلا ن . فون هارتمان (N. Von Hartmann) ، جدلية للواقع. والـ هيغل الذي اعادوا الاعتبار اليه ليس الـ هيغل الذي حاد عنه القرن التاسع عشر ، الحائز على سر عجيب للتحدث عن كل الاشياء من دون التفكير بها ، من خلال تطبيق آلي للنظام والترابط الجدليين عليها ، انه ذاك الذي لم يرد القيام بخيار بين المنطق والانتروبولوجيا ، الذي كان يبعث الجدلية من التجربة الانسانية ، ولكن كان يعرّف الانسان على انه الحامل التجريبي للوغوس ، الذي كان يضع في قلب الفلسفة هذين المنظورَين والانقلاب الذي يحول الواحد الى الآخر . ليست هذه الجدلية والحدس منسجمين فحسب : هناك مرحلة فيها يختلطان . بوسعنا ان نتبع عبر البرغسونية كما عبر درب هوسرل العمل الذي شيئاً فشيئاً يحرّك الحدس ، يحول توسيم « المعطيات المباشرة » الايجابي الى جدلية للزمان ، رؤيا الماهيات الى « ظهورية للتكوّن » ، ويربط ، في وحدة حية ، الابعاد المتقابلة لزمن هو في النتيجة متمادٍ الى الكائن . هذا الكائن ، المستشف عبر متحرك الزمان ، المستهدف من زمانيتنا ، من ادراكنا الحسي ، من كائننا الجسدي ، لكن حيث لا مجال للانتقال ، لأن المسافة الملغاة تنزع عنه حقيقة كينونته ، كائن « الابعاد » ، سيقول هيدغر ، المطروح دائما امام مفارقتنا ، انه فكرة الكائن الجدلية ، كما يصفها كتاب برمنيدوس ، وراء الكثرة التجريبية للاشياء الموجودة ، والمستهدف مبدئياً من خلالها ، لأنه لا يعود ، اذا فُصل عنها ، سوى وميض أو ليل .

أمّا فيما يختص بالوجه الذاتي للجدلية ، فإن المحدثين يعثرون عليه ، ما أن يريدوا ادراكنا في علاقتنا « الفعلية » بـالعالم . لانهم يعثرون عندئـذٍ على اولى وأعمق المعـارضات ، الـطور الافتتاحي وغير المنتهي ابداً للجدلية ، ولادة التأمل الذي ، من حيث المبدأ ، ينفصل ولا ينفصل إلاّ لادراك غير المتعقّل . ليس البحث عن « المباشر » أو عن « الشيء نفسه » ، ما ان يصبح واعياً بعض الشيء ، نقيض التوسط ، فالتوسط ليس إلاّ التمييز العازم لمناقضة يتلقاها الحدس طوعاً أو كرهاً : يجب البدء، بغية امتلاك الذات ، بالخروج من الذات ، ويجب لرؤية العالم ، الابتعاد أولاً عنه .

اذا كـانت هـذه المـلاحـظات صحيحـة ، فـالـوضعيـة المنطقية للبلدان الانكلو-سكسـونيـة والسكاندينافية وحدها تبقى خارج فلسفة العصر . هناك لغة مشتركة بين كل الفلسفات التي ذكرنا للتو ، وبالمقـابل ، فـان كل مشكـلاتها معـاً ، بالنسبـة للوضعية المنطقية ، لا معنى . لا يمكن للواقع ان يكون مقنّعاً أو ملطّفاً . بالامكان التساؤ ل فقط اذا كان مستديماً . اذا حذفت من الفلسفات كل التعابير التي لا تعطي معنى ممكن الاحضار ، الا يوحي هذا التطهير ، مثل كل تطهير ، بازمة ؟ في حال تنظيم حقل المعاني المتواطئة الواضح ظاهرياً ، الا يعني هذا انقياداً وراء المسألية المحيطة بنا ؟ ألن يحمل بالتحديد التناقض بين عالم عقلي شفاف وبين عالم معيوش بتناقض مستمر ، ضغط اللامعنى على المعنى ، الوضعية المنطقية على اعادة النظر بمقاييسها للواضح وللمبهم ، من خلال مسيرة هي ، كما كان يقول افلاطون ،

مسيرة الفلسفة نفسها ؟ ينبغي ، في حال حصول انقلاب القيم هذا ، تقدير الوضعية المنطقية باعتبار انها « المقاومة » الاخيرة والاكثر قوة للفلسفة الملموسة التي لم يتوقف مطلع هذا القرن ، بشكل أو بآخر ، عن البحث عنها .

فلسفة ملموسة ليست فلسفة سعيدة . يجب ان تبقى قرب التجربة ، والاّ تقتصر ، مع ذلك ، على التجريبي ، أن تعيد في كل تجربة الرقم الاونتولوجي الموسومة به باطنياً . مهما كان صعباً ، في هذه الظروف ، تخَيُلُ مستقبل الفلسفة ، فان أمرين يبدوان اكيدين : انها لن تجد ابداً يقين الامساك ، من خلال مفاهيمها ، بمفتاحي الطبيعة او التاريخ ، وانها لن تتخلى عن جذريتها ، عن هذا البحث عن المفترضات والأسس الذي انتج الفلسفات الكبرى .

لن تتخلى عن ذلك خاصة وان التقنيات ، في وقت تفقد الانظمة من رصيدها ، تتجاوز نفسها وتُطْلِقُ الفلسفة . لم تُبلبل المعرفة العلمية يوماً ، كما اليوم ، « قبليّها » الخاص . لم يكن الأدب يوماً « فلسفياً » كما في القرن العشرين ، لم يفكر هكذا ابداً باللغة ، بالحقيقة ، بمعنى فعل الكتابة . لم تَظهر الحياة السياسية يوماً ، كما اليوم ، جذورها أو تركيبها ، لم تناقش هكذا ابداً تأكيداتها الخاصة ، تأكيدات المحافظة أولاً ، واليوم تأكيدات الثورة . فحتى لو ضعف الفلاسفة ، سيكون الآخرون هناك لتعبئتهم . بوسعنا ، إلاّ اذا تبلبل هذا القلق ، وقضى العالم على نفسه وهو يقوم بتجربة ذاته ، تَوَقُّع الكثير من زمن ما عاد يؤمن بالفلسفة الظافرة ، انما الذي يعتبر ، بعوائقه ، دعوة مستمرة الى

الدقة ، الى النقد ، الى الشمولية ، الى الفلسفة المكافحة .

قد نتساءل عما يبقى من الفلسفة بعدما فقدت حقوقها في « القبلي » في النظام أو في البناء ، عندما لا تعود تحلّق فوق التجربة . يبقى كل شيء تقريباً . لأن النظام ، التفسير ، الاستنتاج لم تكن ابداً الجوهري . كانت هذه التدبيرات تعبر - وتخفي - عن صلة بالكائن ، بالآخرين ، بالعالم . لم يكن النظام ابداً ، بالرغم من الظاهر ، سوى لغة (وكانت متكلّفة) لنقل طريقة ديكارتية ، سبينوزية أو لايبنتزية في تحديد الذات بالنسبة للكائن ، ويكفي ، حتى تدوم الفلسفة ، أن تبقى هذه الصلة مشكلةً ، الاّ تؤخذ كمسلّم بها ، أن يستمر الوجه لوجه بين الكائن وبين ذاك الذي ، بكل معنى الكلمة يخرج منه ، يحكم عليه ، يستقبله ، يرده ، يحوله وأخيراً يهجره . انها الصلة عينها ما يحُاوَل صياغتها مباشرة ، ومن هنا أن الفلسفة تشعر وكأنها في بيتها حيثما يحدث ذلك ، أي في كل مكان ، سواء في شهادة جاهل أحبّ وعاش كما استطاع ، في « الحيل » التي يخترعها العلم ، بلا حشمة علمية ، لتحوير المشكلات ، في الحضارات « البربرية » ، في مناطق حياتنا التي لم يكن لها سابقاً وجودُ رسمي ، وسواء في الادب ، في الحياة المتكلّفة ، أو في المناقشات حول الموصوف والصفة . تشعر الانسانية المقامة بأنها مسألية كما اصبحت الحياة الاكثر فورية « فلسفية » . لا يسعنا تصور لايبنتز جديداً سبينوزا جديداً ينضويان اليها اليوم مع ثقتهما الاساسية بعقليتها . لن يكون لفلاسفة الغد « الخط الاناكليتي » ، « المونادة » ، « الجوهر » ، « الصفات » ، « الحال

اللامتناهي » ، لكنهم سيستمرون في تعلّمهم في لايبنتز وفي سبينوزا كيف فكّرت الاجيال السعيدة في تدجين السفينكس ، وفي الاستجابة على طريقتهم ، الاقل مجازية والاكثر وعورة ، للالغاز المتعددة التي يطرحها عليهم .

الفيلسوف وظله

التقليد ، كان يقول هوسرل الأخير ، نسيانٌ للأصـول . بالفعل إن كنّا ندين له بالكثير ، فاننا لسنا في وضع نرى فيه ما هو له بالضبط . فازاء فيلسوف اثارت اعماله هذا القدر من الاصداء ، وبعيداً جداً ظاهرياً عن النقطة التي كان يقف فيها هو نفسه ، كل استذكار له خيانة أيضاً ، سواءٌ بولاء افكارنا الزائد له ، كما لو كنا نفتش عن ضمانة لا حق له بها ـ سواء بالعكس ، باحترام لا يخلو من التكلف ، نجعله يقتصر بكل دقة على ما اراد وقال هو نفسه . . . بيد أن هذه الصعوبات ، التي هي صعوبات التواصل بين الـ ego ، كان هوسرل يعرفها جيداً ، ولا يتركنا لاحيلة لنا تجاهها . استعير من الغير ، اجعله من افكاري الخاصة : ليس هذا فشلاً لادراك الغير ، انه ادراك الغير . لم نكن لنرهقه بشروحاتنا المزعجة ، ولا نختزله ببخلٍ الى ما يمكن تأكيده موضوعياً فيه ، لولا انه موجودٌ هناك بالنسبة لنا ، ليس بالطبع ببداهة شيء جبهية ، انما مقيّاً بالعرض في فكرنا ، محتفظاً فينا ، كغير ذاتنا ، بمنطقة ليست لأيٍّ غيره . بين تاريخ للفلسفة « موضوعي » ، تُشوّه ما اعطاه كبار الفلاسفة

ليفكر به الآخرون ، وبين تأمل متلبس شكل حوار ، حيث نضع نحن الاسئلة والأجوبة ، يجب ان يكون هناك وسط ، حيث يحضران معاً الفيلسوف موضوع الحديث والفيلسوف المتحدث ، بالرغم من انه يستحيل ، حتى قانوناً ، اختيار ما لكل منهما في كل لحظة .

إذا ظُنّ أن التفسير مُلزَمٌ إمّا بالتشويه وإمّا بالتكرار الحرفي ، فذلك لأنه يُراد أن تكون دلالة عمل إيجابية كلها ، وقابلة قانوناً لجردةٍ تحدد ما فيها وما ليس فيها . لكن هذا خطأ إن بالنسبة للعمل وإن بالنسبة للتفكير . « عندما يتعلق الأمر بالتفكير»، كتب تقريباً هيدغر ، فبقدر ما يكون العمل المكتوب اكبر ، ـ الذي لا يطابق ابداً مدى وعدد الكتابات ، ـ بقدر ما يكون أغنى ، في هذا العمل ، « غيرُ المتذهّن » ، أي الذي ، عبر هذا العمل وبه وحده ، يأتي نحونا «كغيرمتذهن » أبداً بعد . عندما انهى هوسرل حياته ، كان يوجد « غير متذهن » هوسرلي ، هو فعلاً له ، ولكنه يطل على شيء آخر . ليس التذهّن امتلاك موضوعات للتذهن ، انه التحديد من خلال هذه الموضوعات لحقل للتذهن ، لم نتذهنه اذن بعد . كما أن العالم المدرَك لا يُعبَّر عنه الّا بالانعكاسات ، بالظلال ، بالمستويات ، بالافاق بين الاشياء ، التي ليست اشياء وليست لا شيء ، التي بالعكس تحدد وحدها مجالات التغير الممكن في نفس الشيء وفي نفس العالم ، ـ كذلك فان عمل وفكر فيلسوف يتكوّنان من بعض التقاطيع بين الاشياء المقالة ، ليس هناك بخصوصها مأزق بين التفسيرين الموضوعي والاعتباطي ، لانها ليست هنا موضوعات

تـذهن ، لاننا نهدمهـا ، مثل الـظل أو الانعكاس ، عنـدمـا نخضعها للملاحظة التحليلية أو للفكر العازل ، ولا يسعنا ان نكون اوفياء لها والعثور عليها الآ بتذهنها مجدداً .

نود محاولة تذكر « غير المتذهن » الهوسرلي هذا ، على هامش بعض الصفحات القديمة . يبدو ذلك متهوراً من قبل شخص لم يعرف محادثة هوسرل اليومية ، ولا حتى تعليمه . قد يكون لهذه المحاولة مع ذلك مكانها الى جانب المحاولات الاخرى . ذلك انه يضاف ، بالنسبة الى من عـرفوا هـوسرل شخصيـاً ، الى صعوبات الاتصال بمؤلِّف ، صعوبات الاتصال بمؤلِّف تساعد هنا بعض الذكريات عن حادث عارض ، عن ملخص محادثة . لكن بعضها الآخر يخفي على الاغلب هوسرل « المفارق » ، ذاك الذي يستقر حالياً في تاريخ الفلسفة ـ لا لأنه وهم ، انما لانه هوسرل المحرر من حياته ، المعاد الى الحفظ مـع انداده والى جـرأته الـلازمنية . لم يكن هـوسرل الحـاضر شخصيـاً ، كما اتصور ، مثل كل مجاورينا ـ ومع قدرة النابغة على الاغراء والخيبة ـ ، ليترك المحدقـين به في هدوء : فقد فُـرض على كـل حياتهم الفلسفية أن تصادر مدة من الزمن بشكل عجيب ولا انساني لمشاهدة ولادة فكر مستمرة ، لترصده يوماً بعد يوم ، لمساعدته على التوضع كفكر ممكن التبليغ . كيف سيستطيعون فيما بعد ، وقد اعادهم موت هوسرل ونموهم الخاص الى الوحدة الراشدة ، ان يعثروا بيسرٍ على المعنى التام لتأملاتهم الغابرة ـ التي سيتابعونها طبعاً بحرية ، حسب هوسرل ، ام ضده ، لكن في الحـالين انطلاقاً منه ؟ يلحقون به عبر ماضيهم . هذا الطريق اهو اقصر

من طريق العمل؟ كونهم وضعوا في البـدء كل الفلسفـة في الظهورية ، الا يخشى الآن أن يكونوا قساة جداً عليها وعلى الشبيبة في الوقت نفسه ، وأن يردوا الى ما كانت عليه في امكانها الأصلي وفي ضعتها التجريبية هذه الدوافع الظهورية التي تحتفظ بالعكس ، بالنسبة للمشاهد الغريب ، بكل رونقها ؟

لننظر في موضوع التحويل الظهوري ـ الذي نعلم انه لم يكف يوماً عن ان يكون لهوسرل امكاناً مُلغَزاً ، وأنه عاد اليه دائماً . القول انه لم ينجح أبداً في تأمين اسس الظهورية ، معناه اساءة فهم حقيقة ما كان يسعى اليه . ليست مسائل التحويل بالنسبة له تهيئة أو توطئة : انها بداية البحث ، انها ، بمعنى ما كل شيء فيه ، لان البحث ، كما قال ذلك ، بداية مستمرة . ينبغي الاّ نتخيل هوسرل تضايقه هنا العقبات المزعجة : فإزالة العقبات معنى بحثه عينه . احدى « نتائجه » أن نفهم بأن حركة الرجوع الى ذاتنا ـ « العودة الى داخلنا » ، كان يقول القديس اوغسطينوس ـ كما لو أنها ممزقة بحركة عكسية تثيرها . يكتشف هوسرل مجـدداً هويـة « العودة الى الـذات » و « الخروج من الذات » هذه التي كـانت تُحدِّد ، بـالنسبة لهيغـل ، المطلق . التعقل ـ قال في الـ (Ideen I) ، ـ معناه الكشف عن لا مُتَعَقَّل يقف على بعدٍ ، لاننا لم نعد ببساطة هو ، ـ ولا نستطيع مع ذلك الشك بأن التعقل يطاله ، لأننا به نفسه انما لدينا تصورٌ عنه . ليس اذن اللا ـ متعقَّل الذي يجادل التعقل ، انه التعقل الذي يجادل نفسه ، لأن لا معنى من حيث التحديـد لجهده الاستعادي ، الامتلاكي ، الاستبطاني أو الملازمي الاّ ازاء حدّ

معطى قبلاً ، يبتعد في المفارقة امام نفس النظرة الساعية اليه .

ليس اذن صدفة أو سذاجة ان يميز هوسرل في التحويل خصائص متناقضة . يقول هنا ما يريد قوله ، ما يفرضه الموقف الواقعي . وانما علينا نحن الاّ نهمل نصفاً للحقيقة . فمن جهة اذن ، يتخطى التحليل الوضع الطبيعي . ليس « ذا طبيعة » معنى ذلك ان الفكرة المحوَّلة لم تعد تنظر الى طبيعة علوم الطبيعة ، بل في معنى ما « ضد الطبيعة (Ein widerspiel der Natur) » ، يعني الطبيعة « كمعنى خالص للافعال التي تشكل الوضع الطبيعي » ، الطبيعة وقد عادت من جديد موضوع الفكر الذي كانته دائمًا ، مُرْجَعةً الى الوعي الذي كوّنها دائمًا ومن جهة الى أخرى . لم يعد هناك ، في نظام « التحويل » سوى الوعي ، افعاله وموضوعها القصدي . الامر الذي سمح لهوسرل بالقول بوجود نسبية للطبيعة الى الذهن ، إن الطبيعة هي النسبي والذهن هو المطلق .

لكن هذا ليس الحقيقة بأكملها : أن « لا » يكون هناك طبيعة « بلا » ذهن ، أو أن يكون بالامكان « الغاء » الطبيعة بالفكر « من غير » الغاء الذهن ، ليس معنى ذلك ان الطبيعة نتاج للذهن ، ولا أن أي تنظيم ، حتى ولو دقيق ، لهذين المفهومين كافٍ لاعطاء الصيغة الفلسفية لموقعنا في الكائن . بالامكان تصور الذهن من غير الطبيعة وليس بالامكان تصور الطبيعة من غير الذهن . لكن قد يكون علينا ان نتصور العالم وانفسنا حسب تفرّع الطبيعة والذهن . الواقع إن أوصاف

الظهورية الاشهر تمضي في اتجاه ليس اتجاه « فلسفة الذهن » .
عندما يقول هوسرل ان التحويل يتخطى الوضع الطبيعي بأكمله » . ينبغي على مفارقة هذا العالم نفسها ان تحتفظ بمعنى ازاء الوعي « المحوَّل » ولا يمكن للملازمة المفارقة أن تكون نقيضتها البسيطة . يبدو جلياً ، منذ الـ Ideen2 ، أن التعقل لا يضعنا في وسطٍ مغلق وشفاف ، أنه لا ينقلنا ، مباشرة على الاقل ، من « الموضوعي » الى « الذاتي » ، ان وظيفته بالاحرى كشف بُعدٍ ثالث حيث يصبح هذا التمييز مسألياً . يوجد فعلاً « أُ » (منها) تصنع ذاتها « لا مبالية » ، « عارفة » خالصة ، لتدرك من غير باقٍ ، لتعرض امامها ، « لتوضّع » كلّ الاشياء وتكتسب امتلاكها العقلي - « موقف نظري » تماماً ، يهدف الى « جعل الصلات القادرة على توفير معرفة الكائن لدى الولادة مرئية » . انما بالتحديد ليست هذه الـ « أ » الفيلسوف ، ليس هذا الموقفُ الفلسفة : انه علم الطبيعة ، - بعمقٍ اكثر ، فلسفة معينة منها ولدت علوم الطبيعة ، تعود الى الـ « أُ » الخالصة والى متلازمتها « الاشياء الاشياء ليس الاّ » (blosse sachen) ، مجرَّدةً من كل محمول عملي ومن كل محمول تقويمي . يتجنب التعقل الهوسرلي ، منذ الـ Ideen 2 هذا الوجه لوجه بين الذات المحض وبين الاشياء المحض . يبحث « تحت » عن الاساسي . قليلٌ القول إن فكر هوسرل يمضي الى موضع آخر : لا يجهل التلازم الخالص بين الذات وبين الموضوع ، يتخطاه بكل عزم ، لأنه يعرضه على انه مؤسَّسٌ نسبياً ، صحيح بصفة اشتقاقية ، محصَّلة مقوِّمة ينكبّ على اثباتها لتوّه وحسب منزلته .

لكن انطلاقاً من ماذا ونزولاً عند أي الحاح أعمق . الخطأ في اونتولوجيا الـ blosse Sachem ، إنها تَمْطُلِقُ حالةً من النظرية الخالصة (او من الأمثلة) ، أنها تُغفل أو تعتبرها مسلّما بها صلة بالكائن تؤسس هذا الأخير وتقيس قيمته . يتضمن الوضع « الطبيعي » ، قياساً على هذه « الطبيعة » ، حقيقة عليا ينبغي ايجادها . لانها ليست سوى طَبيعية . لا نعيش بالطبع في عالم الـ blosse sachen . لنا ، قبل كل تعقل ، في المحادثة ، في ممارسة الحياة ، « وضع شخصاني » لا يسع الطبيعة تحليله ، وتصبح الأشياء بالنسبة لنا ، لا طبيعة بذاتها ، انما « محيطنا » . إن حياتنا كبشر الاكثر طبيعية ترمي الى وسط اونتولوجي غير وسط الاونتولوجي بذاته ، والذي بالتالي ، في الترتيب التكويني ، لا يمكن ان يكون مشتقاً منه . فيما يختص حتى بالأشياء ، فاننا نعرف عنها ، في الوضع الطبيعي ، اكثر بكثير مما بوسع الوضع النظري قوله لنا ، ـ وخاصة نعرفه بشكل آخر . يتحدث التعقل عن صلتنا الطبيعية بالعالم كما عن « وضع » ، أي عن مجموع « أفعال » . لكن ذلك تعقلٌ يفترض ذاته في الاشياء ، ـ لا يرى ابعد منها . امّا تعقّل هوسرل فيشير ، في الوقت نفسه الذي يجرب الاستعادة الشاملة ، الى أن هناك ، في اللا ـ متعقّل ، «جميعات تكمن دون كل قضية » . لا يصبح الوضع الطبيعي حقاً وضعاً ـ نسيجاً من الافعال الحكمية والافتراضية ـ الاّ عندما يمسي فرضية طبيعية . هو نفسه معافً من الاعتراضات التي قد توجه الى الطبيعة ، لأنه « قضية قبل كل شيء » ، لأنه سر الـ Weltthesis قبل كل القضايا ـ ذو ايمان

اولي ، ذو رأي اصلي ، يقول هوسرل في موضع آخر ، وهذه ليست اذن ، حتى وجوباً ، قابلة لأن تترجم في تعابير معرفة واضحة ومميزة ، وهي ، بصفتها اقدم من كل « وضع » من كل « وجهة نظر » ، تعطينا ، لا تصوراً عن العالم ، انما العالم نفسه . هذا الانفتاح على العالم ، لا يستطيع التعقل « تجاوزه » ، اللهم الاّ اذا استخدم القدرات التي يدين له بها .

هناك وضوح ، بداهة خاصة بقطاع الـ Weltthesis غير مستمدة من بداهة قضايانا ، كشف للعالم بالتحديد عبر اخفائه في واضح ـ غامض الـ doxa . اذا كان هوسرل يقول بالحاح إن التعقل الظهوري يبدأ في الوضع الطبيعي ـ يكرره في الـ Ideen2 ليرجع إلى المكوِّن التحليل الذي قام به للتو لاستتباعات الـ blosse sachen الجسدية والبيشخصية ـ ، ليست تلك مجرّد طريقة تعبير عن وجوب البدء والمرور بالرأي قبل الوصول إلى المعرفة فـ doxa الوضع الطبيعي Urdoxa ، تضع قبالة أصالة الوعي النظري أصالة وجودنا ، ثم إن صكوك ملكيتها نهائية وعلى الوعي المحوّل تحليلها . الحقيقة إن صلات الوضع الطبيعي بالوضع المفارق ليست بسيطة ، انها ليست الواحدة بعد الأخرى ، كما الكاذب أو الظاهر والحقيقي . يوجد تحضير للظهورية في الوضع الطبيعي . فالوضع الطبيعي من خلال تكرار خطواته الخاصة ، هو الذي يترجح في الظهورية . إنه هو نفسه الذي يتجاوز نفسه في الظهورية ـ ولا يتجاوز نفسه إذن . بالمقابل ، فإن الوضع المفارق هو الآخر ـ وبالرغم

من كـل شيء « طبيعي »[1]. هنـاك حقيقـة للوضـع الـطبيعي ، ـ حقيقـة حتى ، ثـانيـة ومشتقـة ، للطبيعـة . « حقيقة النفس مشادة على المادة الجسمية ، وليس هذه الاخيرة على النفس » . بصورة أعم ، العالم المادي هو ، داخل العالم الموضوعي الشامل ، الذي نسميه طبيعة ، عالم مغلق على ذاته وخاص ، غير محتاج لدعم أي واقـع آخر بينـما وجود وقـائع روحية ، لعالم روح واقعي مرتبط ، بالعكس ، بوجود طبيعـة بالمعنى الأول ، معنى الطبيعة المادية ، وليس ذلك لأسباب ممكنة وإنما لأسباب مبدئية . وفي حين ان الـ res extensa عندما نسأل الماهية ، لا تحوي شيئاً يتعلق بالـروح ، ولا أي شيء يستلزم بشكل غير مباشر ارتباطاً بـروح واقعية ، فـاننا نجـد بالعكس ان روحاً واقعية ، من حيث الماهية ، لا يمكن ان تكون الّا مرتبطة بالمادية ، كروح واقعية لجسد »[2]. لا نستشهد بهذه الاسطر الّا لموازنة تلك التي كانت تؤكد نسبية الطبيعة وعلى حقيقـة الوضـع الطبيعي المؤكـدِّين من جديـد هنـا . ليست الظهورية بالنتيجة لا فلسفة مادية ولا فلسفة روحية . عمليتها الخاصة كشف الطبقة القبتأملية حيث تجد الامثلتان حقهما النسبي وتتجاوزا .

كيف ستتمكن بدورها هذه البنية التحتية ، سر الاسرار ، والتي دون قضايانا ونظريتنا ، من أن ترتكز على « افعال » الوعي

(١) Ideen2 p: 180

(٢) Ideen2 p: 117

المطلق ؟ ايترك النزول الى ميدان « علم اثارنا » ادوات تحليلنا سليمة ؟ الا يغير شيئاً في مفهومنا لموضـوع التفكير، للقصدية ، في انتولوجيتنـا ؟ انملك ، بعدٍ كـما قيل ، الاسس للبحث في تحليلة للافعال عما يحملّ نهائياً حياتنا وحياة العالم ؟ نعلم ان هوسرل لم يكن واضحاً بما فيه الكفاية ابداً حول هذا الأمر . هناك بعض الكلمات ، مثل الفهرست الذي يعين الموضوع- التي تذكر غير متذهِّنٍ يجب تذهّنه . أولاً غير متذ ّن « تكوين قبتأملي »(١) ، مهمته تحليل الـ « قبمعطيات »(٢) ، محاور معنى يدور حولها العالم والانسان ، والتي يمكننا القول عنها بلا اكترات (كما يقول ذلك هوسرل عن الجسد) انها دائـمًا بالنسبـة لنا « مكوَّنةٌ قبلاً » أو انها ليست ابداً « مكوَّنة كلياً » ، - باختصار أن الوعي تجاهها دائمًا متأخر أو سابق ، ولا مرة معاصر . لا شك بأن هوسرل كان يفكر بهذه الكائنات الفريدة عندما يذكر في موضع آخر تكويناً لا يعمل من خلال ادراك مضمون كنموذج لمعنى أو لماهية (Auffassun gsienhalt Auffassung als...) ، قصديةً فاعلةً أو كامنةً مثل تلك التي تحرك الزمان ، اقدم من قصدية الافعال الانسانية . يجب أن يوجد بالنسبة لنا كائنات لم يحملها بعد الى الكائن نشاط الوعي الطارد ، معانٍ لا يحملها عفوياً الى المضامين ، مضامين تشترك مواربةً في معنى ، تعيّنه من غير أن تنضم اليه ، ومن غير أن يكون مقروءاً فيها مثل مُشَبَّكة أو دفعة الوعي النظري . يوجد أيضاً هنا تجميع للخيوط القصدية حول

---

(١) (VorTheoretisehe Konstitureneng) ص ٥ Idem .

(٢) المرجع السابق : (Vorgegebenheiten)

بعض العقد التي تحكمها ، الا أن سلسلة من المراجع الأستعادية (Rueckdeutungen) تقودنا دائمًا الى اعمق لا تنتهي بامتلاك عقلي لموضوع التذهّن : هناك سلسلة منظمة من الخطوات ، لكنها لا نهاية لها كما لا بداية لها . بقدر ما تجذب زوبعة الوعي المطلق فكر هوسرل تجذبه إنّية الطبيعة . نظراً لقلة الموضوعات الواضحة حول صلة الواحدة بالأخرى ، فانه لا يبقى امامنا الاّ ان نسأل عيّنات « التكوين القبتأملي » المتروك لنا ، وأن نصوغ ، - على مسؤوليتنا ، - غير المتذهن الذي نظن اننا نكشفه فيه . هناك بلا جدال شيء ما بين الطبيعة المفارقة ، الـ بذاته عند الطبعية ، وملازمة الذهن ، افعاله وموضوعاته ، ووسط هذه « البين » ينبغي محاولة التقدم .

تُعِدُّ ال Ideen ، تحت الشيء « المادي الموضوعي » ، شبكة استتباعات ، حيث لا نعود نحسّ بنبض الوعي المكوِّن . فالصلة ، بين حركات جسدي وبين « خصائص » الشيء التي توحي بها ، صلة ال « أستطيعُ » الى العجائب التي بمقدورها (ال استطيع) اثارتها . يجب مع ذلك ان يكون جسدي مُشْبكاً هو نفسه بالعالم المرئي : فسلطته يستمدها بالضبط من كونه له مكاناً يرى منه . إنه اذن شيءُ أُقيمُ فيه . إنه ، اذا شئنا ، من جهة الذات ، لكنه ليس بغريب على محلية الاشياء ! الصلة بينه وبينها صلة ال « هنا » المطلق بال « هناك » ، صلة اصل المسافات بالمسافة . انه الحقل بالمسافة . انه الحقل الذي تموضعت فيه قدراتي الادراكية . لكن ما هو اذن الرابط بينها وبينه ، اذا لم يكن التبدّل الموضوعي لكليهما ؟ اذا كان وعيٌ ،

يقول هوسرل ، يشعر بالارتواء عندما يكون خزان مياه قاطرة ممتلئاً ، وبالحرارة كلما أضرمت النار في الموقد ، فالقاطرة ليست لهذا جسم هذا الوعي . ماذا هناك اذن ، بين جسدي وبيني ، اكثر من تناسقات السببية الاتفاقية ؟ هناك صلة لجسمي بذاته تجعل منه ملكية مشروطة للانا وللاشياء . عندما تلامس يدي اليمنى يدي اليسرى ، اشعر بها كأنها « شيءٌ فيزيائي » ، لكن في نفس الوقت ، اذا اردت ، وقع حادث عجيب : ها إن يدي اليسرى أيضاً تبدأ بالاحساس بيدي اليمنى ، es Wird leib, es empfindet [1] . ينتعش الشيء الفيزيائي ، - أو بصورة ادق يبقى ما كان عليه ، فالحدث لا يغنيه ، انما تأتي قوة استكشافية لتحل فيه . اشعر اذن باني مؤثِّر ، يحقق جسدي « نوعاً من التعقّل » . لم يعد ، فيه ، وبه ، هناك فقط صلة باتجاه واحد صلة الحاس بما يحس بـه : انقلبت الصلة ، اليد الملموسة اصبحت لامسة ، انا مرغمٌ على القول ان اللمس هنا انتشر في الجسم ، ان الجسم هنا « شيءٌ حساسٌ » ، « ذات ـ موضوع » .

ينبغي رؤية ان هذا الوصف يقلب أيضاً فكرتنا عن الشيء وعن العالم ، وانها تؤدي الى رد اعتبار اونتولوجي للمحسوس . اذ انه بات بالامكان القول حرفياً ان الحيز يعرف نفسه عبر جسدي . اذا كان التمييز بين الذات والموضوع مشوشاً في

(١) Ideen II ، ص١٤٥

جسدي (وبلا شك التميز بين موضوع التفكير وبين عملية التفكير ؟) ، فهو كذلك أيضاً في الشيء ، الذي هو قطب عمليات جسدي ، الحد الذي ينتهي عنده استكشافه ، مأخوذ من نفس نسيجه القصدي . عندما يقال ان الشيء المدرك مدركٌ « بشخصه » أو في « لحمه » (Leibhaft) ، فيجب اخذ ذلك بحرفيته : فلحم المحسوس ، هذه الحبة المضغوطة التي قف الاستكشاف ، هذا الافضل الذي تنتهي اليه تعكس جميعها تجسّدي الخاص وتشكل عَوَضه . يوجد هنا جنسٌ كائنٍ ، عالَم مع « ذاته » و « موضوعه » لا مثيل لهما ، تَمَفْصل الواحد على الآخر والتعريف النهائي « للانسبي » لكل « نسبيات » التجربة الحسية ، الذي هو اساسٌ واجب» لكل بناءات المعرفة . فالمعرفة كلها ، الفكر الموضوعي كله يعيشان بفعل هذا الحديث المبتكر الذي احسست ، الذي رفع لي ، بهذا اللون أو أياً كان المحسوس المعني ، وجوداً فريداً يستوقف نظري فجأة ، ويعده مع ذلك بسلسلةٍ غير محدَّدة من التجارب ، تكشِّف الممكنات الواقعية منذ الآن في جوانب الشيء المخفية ، ردحاً من الزمن معطى مرة واحدة .

ان القصدية التي تربط مراحل استكشافي ، اوجه الشيء والسلسلتين الواحدة بالاخرى ، ليست نشاط وصل الذات الروحية ، ولا ارتباطات الشيء المحضة ، انها الانتقال الذي اقوم به كذات جسدية من طور من الحركة الى الآخر ،وهو ممكن دائمًا بالنسبة لي من حيث المبدأ لأنني حيوان الادراكات والحركات هذا والذي يدعى جسداً . بالتأكيد يوجد هنا مشكلة : ماذا

تصبح القصدية اذا لم تكن ادراك الذهن لمادة محسوسة كنموذجٍ لماهية ، التعرّف في الاشياء على ما سبق ووضعناه فيها ؟ لا يمكنها زيادة ان تكون انتظاماً مفروضاً لِقَبْتَرْتيب أو لغائية مفارقين ، أو ، بالمعنى الديكارتي ، « لانشاء للطبيعة » يعمل فينا من دوننا . معنى ذلك ان نعيد ، في حين اننا فصلناه لتونا ، ادراج صعيد المحسوس بعالم المشروعات الموضوعية او المخططات ، ـ معناه نسيان انه « الكائن على مسافة » ، الشهادة الساطعة هنا والآن على أن الاشياء ليست الاّ شبه مفتوحة امامنا مخفية ومكشوفٌ عنها : كل ذلك نحلّله أيضاً بشكل سيء إن جعلنا العالم « غاية » ام جعلناه « فكرة » . لا يمكن ان يكون الحل ـ اذا وجد حلّ ـ الاّ باستفهام طبقة المحسوس هذه ، أو بتعودنا على الغازها .

لا نزال بعيدين عن الـ «Blosse Sachen» الديكارتية . فالشيء بالنسبة لجسدي ، هو الشيء « الأحادي » ، ليس بعد الشيء نفسه . انه مأخوذ في سياق جسدي ، الذي لا ينتمي هو ذاته لفئة الأشياء إلاّ بسجفه أو سطحه الخارجي . لم ينغلق العالم بعد عليه . لا تصبح الأشياء التي يلتقطها حقاً الكاتب إلاّ إذا علمت انها مُشَاهَدَةٌ من قبل آخرين ، مرئية احتمالياً من كل مشاهدٍ يستحق هذا الاسم . لن يظهر الـ « بذاته » اذن إلاّ بعد تكوّن الغير . بيد أن الخطوات الانشائية التي ما زالت تفصلنا عنه هي من نفس طراز الكشف عن جسدي ، تستخدم ، كما سنرى ، عالماً هو الذي سبق ان اظهره . كانت يدي اليمنى تشهد حدوث اللمس الفاعل في يدي اليسرى . ولا يتحرك

جسد الغير بشكل مختلف امامي عندما اصافح رجلاً آخر أو عندما انظر الى يده فقط[1] . بعد أن تعلّمت أن جسدي « شيءُ حاسٌ » ، انه قـابلٌ لـلأنفعال (reizbar) ،ـ هـو ، وليس فقط « وعيي » تهيأت لأن أفهم انه يوجد حيوانات اخرى وامكانـاً اناسٌ آخرون . ينبغي ان نعلم انه ليس في ذلك تشبيه ، لا تمثيـل ، لا اسقاط أو لا « انـدماج »[2] . اذا كنت ، عنـدما اصافح رجلاً آخر ، أتيقنّ من كينونتها ـ هنـا ، فذلـك لأنها (يده) تحل محل يدي اليسرى ، لأن جسـدي يُلحق جسد الغير في هذا « النوع من التعقل الذي هو بشكل تناقضي مركزه . فيداي الاثنتان « حاضرتان معاً » أو « موجودتان معاً » لأنهما يدا جسد واحد : يظهر الغـير تعميم هذا « التحـاضر » . تجـربة الغير ، بالنسبة لهوسرل ، هي أولاً احساسيـة يجب ان تكون كذلك ، اذا كان الغير موجوداً فعلياً ، وليس مثل الحد المثالي ، النسبيـة الـرابعـة التي تـأتي لتكمـل صـلات وعيي بجسـدي الموضـوعي وبجسـده . مـا أدركـه أولاً ، حسـاسيـة اخـرى (Empfindbarkeit) ، وانطلاقاً من هنا فقط ، انسانٌ آخر وفكر آخر ، هذا الرجل هناك يرى ويسمع ، يصدر ، على اساس ادراكاته الحسية ، هذه الاحكام المعينة ، يطرح هذه التقويمات أو المشيئات المعينة ، وفق كل الاشكال المختلفة الممكنة . أن تبزغ « فيه » ، في هـذا الرجل ـ هنـاك « أفكِّرُ » مـا ، فذلـك واقع طبيعي (Natur Faktun) مبني عـلى الجسـد وعـلى الأحـداث

---

(١) Ideen 2

(٢) المرجع السابق نفسه .

الجسدية ، يجدده ترابط الطبيعة السببي والجوهري [. . . .](1) .

قد يُسأل كيف استطيع ان أمدّ إلى الاذهان تحاضر الأجساد ، واذا لم يكن بانقلاب عليّ يعيد الاسقاط أو الادماج : اليس فيَّ اتعلّم أن «Empfindbarkeit» (حساسيةً) ، ميادين احساسية ، تفترض وعياً أو ذهناً . لكن الاعتراض يضع أولاً أن الغير قد يكون بالنسبة لي ذهناً تماماً بالمعنى الذي انا فيه بالنسبة لي انا نفسي ، ولا شيء أقل يقيناً بالنتيجة : ليس فكر الآخرين أبداً بالنسبة لنا فكراً « كلياً » . يستتبع الأعتراض فضلاً عن ذلك ان المشكلة هنا في تكوُّن ذهن آخر ، بينما المكوِّن ليس هو نفسه يعد سوى لحم حيّ ؛ لا شيء يمنع من ان نبقي الى الوقت الذي سيتكلم ويستمع فيه ظهور آخر ، هو ايضاً يتكلم ويستمع ـ لكن الاعتراض يغفل ما اراد هوسرل قوله : معرفة ، انه لا يوجد تكوين ذهن لذهن ، إنما انسان لانسان . تمضي الـ «Einfuhlung» ، بتأثير من بلاغة فريدة للجسم المرئي ، من الجسد الى الذهن . عندما يظهر لي ، « بمصادرة قصدية »(2) . جسمٌ مكتشفٌ آخر ، سلوكٌ آخر ، فالانسان جملةً هو المعطى لي مع كل الامكانات ، أياً كانت ، التي لديّ في سرّي ، في كائني المتجسد ، البرهان القاطع عليها . لن استطيع ابداً بكل دقة ان اتذهن فكر الآخر : بإمكاني أن اتذهَّن انه يتذهن ، أن ابني ، وراء هذا الماثل ، حضوراً له على صورة

---

(1) Ideen 2

(2) المرجع نفسه

حضوري ، بيد أن نفسي هي التي أضعها فيه ، فيكون عندئذٍ هناك « أدماج » فعلاً . بالمقابل ، ان يكون هذا الرجل هناك « يرى » فأنا أعرف ذلك بلا منازعة ، لأني أشاهد رؤيته ، تُرى ، في حمل عينيه الى المشهد ، وعندما أقول : أتذهن انه يتذهن ، فهناك دمجٌ لافتراضين الواحد في الآخر ، رؤية « اساسية » ورؤيا « تابعة » تُبعد الواحدة الأخرى عن مركزها . كان هناك شكلٌ يشبهني ، لكن تشغله مهام سرية ، يتملكه حلمٌ مجهول . فجأة بان ضوءٌ تحت وأمام العينين ، يرتفع النظر ليأتي ويأخذ الاشياء نفسها التي أراها . كل ما من جانبي يستند الى الجسدي من ادراكات وحركات ، كل ما يمكنني بناؤه يوماً حوله ـ وفكري أيضاً ، إنما ككيفية لحضوري في العالم ـ يسقط دفعة واحدة في الآخر . اقول إنه يوجد هناك رجلٌ لا مثالٌ ، مثلما أرى ان الطاولة موجودة هناك ، وليس احتمالها أو ظلّها . صحيح : ما كنت تعرّفت عليها لو لم اكن رجلاً أنا ـ نفسي ، لو لم يكن لي (أو أظن ان لي مع نفسي) اتصال الفكر المطلق ، ما كان بزغ امامي « كوجيتو » آخر ، لكن لوائح الغياب لا تنقل ما حدث للتو جملةً ، تسجل ترابطات جزئية تشتقّ من ظهور الغير ولا تكوِّنه . يفترض كل ادماج ما نرغب أن نوضحه به . لو كان حقاً فكري هو ما ينبغي وضعه في الغير ، لما كنت وضعته أبداً : لن يكون ابداً لأي ظاهرٍ فضيلة اقناعي بوجود كوجيتو هنالك كما لن يكون بإمكانه تعليل النقل ، عندما تصر كل قوة الاقناع عندي على انني أنا . اذا كان يجب أن يوجد الغير بالنسبة لي ، فلا بد أن يكون أولاً دون صعيد الفكر . هنا ،

الشيء ممكن ، لأن الانفتاح الادراكي على العالم ، رفع للحيازة اكثر منه حيازة ، لا يطمح الى احتكار العالم ، ولا يقيم الصراع حتى الموت بين الضمائر السيكولوجية . فللعالم المدرَك ، للأشياء المنفتحة أمامي ، في عمقها ، ما تشكل منه « حالات شعور » اكثر من ذات حاسة ، لها الحق بالعديد من الشهود غيري . أن يرتسم سلوكٌ في هذا العالم الذي بات يتجاوزني ، فليس ذلك سوى بُعدٍ أضافي في الكائن الأولي ، الذي يتضمنها كلها . اعتباراً من الطبقة « الأحادية » اذن ، الغير ليس مستحيلاً ، لأن الشيء المحسوس منفتح . يصبح حالياً عندما تتملك نظرة اخرى وسلوك آخر اشيائي ، ويحدث حتى هذا ، يتم بهذا التمفصل لجسمانية اخرى في عالمي من دون ادماج ، لأن محسوساتي كانت ، بمظهرها ، بشكلها ، بتركيبها الجسماني ، بدأت تحقق معجزة الأشياء التي هي اشياء لمجرّد أنها معروضة أمام جسدٍ ، كانت تجعل من جسمانيتي اختباراً للكائن . بإمكان الانسان أن يصنع الـ alter ego الذي لا يمكن « للفكر » ان يصنعه ، لأنه خارج ذاته في العالم ولأن انجذاباً ممكن مع اخرى . ويتحقق هذا الامكان في الادراك كملكية مشروطة للكائن الخام والجسم . كل لغز الـ «Einfuhlung» ، في طورها الأولي ، احساسي » ، وهو محلولٌ فيها لأنها ادراك . من « يصنع » الرجل الآخر هو ذاتٌ مدركة ، جسم الآخر هو شيء مدرك ، الآخر هو نفسه موضوعٌ « كمدرِك » . ليس المقصود أبداً إلاّ تداركاً ارى ان هذا الرجل هناك يرى ، مثلما المس يدي اليسرى وهي تلمس يدي اليمنى .

يصب اذن موضوع ال einfuhluug مثل موضوع تجسدي في وساطة المحسوس ، او ، اذا فضلنا ذلك ، ينتقل اليه . الواقع ان المحسوس الذي اراه في حياتي الاكثر خصوصية ، يستجوب فيها كل جسمانية اخرى . انه الكائن الذي يطالني في اخص ما عندي ، انما ايضاً الذي اطاله في حالته الخام او الوحشية ، في مطلق من الحضور يملك سر العالم ، الآخرين والحقيقي . يوجد هنا « موضوعات » « ليست فقط حاضرة اصلاً لذات ، انما التي ، اذا كانت كذلك بالنسبة لذات ، بامكانها مثالياً ان تكون معطاة بحضور اصلي لكل الذوات الاخرى (فور تكوّنها) . اما مجموع الموضوعات التي بامكانها الحضور اصلاً ، والتي تشكل بالنسبة لكل الذوات المتصلة مجال حضور اصلي مشترك فهي الطبيعة بالمعنى الاول والاصلي »[1] . وبما لا يبان في اي موضع آخر مثلما في هذه الاسطر المعنى المزدوج للتعقل الهوسرلي ، تحليلية للماهيات وتحليلية للكنيونات . ذلك انه من « المثالية » ان يكون ما هو معطى لذات معطى من حيث المبدأ لكل ذات اخرى ، بيد ان البداهة والشمولية اللتين تحملهما صلاة الماهية هذه انما تأتيان من « الحضور الاصلي » للمحسوس . اذا كنا نشك بذلك ، فلنُعِد قراءة الصفحات العجيبة[2] حيث يعني هوسرل انه ، حتى لو كان المقصود وضع الكائن المطلق او الحقيقي كمتلازم لذهن

(١) Ideen 2 . ص ١٦٣

(٢) المرجع نفسه . ص ٨٥

مطلق ، فهو بحاجة ، ليستحق اسمه ، لان تكون له صلة معينة مع ما نسميه نحن البشر الكائن ، ـ لان يكون على الذهن المطلق وعلينا معرفة انفسنا ، مثلما « لا يمكن لرجلين الاّ بتفاهمهما معرفة ان الاشياء التي يراها احدهما وتلك التي يراها الآخر هي نفسها » ، لأن يكون بالتالي على الذهن المطلق رؤية الاشياء « عبر مظاهر حسية ممكنة التبادل بينه وبيننا في فعل تفاهم ـ او على الاقل في اتصال باتجاه واحد ـ ، كما ان ظاهراتنا ممكنة التبادل بيننا نحن البشر » ، ولأن يكون له اخيراً جسمٌ ، الأمر الذي يعيد الارتباط مع اعضاء الحواس . بالتأكيد يوجد اشياء اكثر في العالم وفينا اكثر مما هو محسوس بمعنى الكلمة الحصري . حتى حياةالآخر ليست معطاة لي مع سلوكه . ينبغي ، حتى يمكنني دخولها ان اكون الآخر نفسه . بالتلازم ، اياً كانت ادعاءاتي في ادراك الكائن نفسه في ما ادركه حسياً ، فانا بنظر الآخر مسجون في « تصوراتي » ، ابقى دون عالمه الحسي ومفارقاً له بالتالي بيد اننا في ذلك نستخدم مفهوماً مشوشاً للمحسوس وللطبيعة . كان كانط يقول انها « مجموع موضوعات الحواس » . اما هوسرل فيجد المحسوس كشكل عام للكائن الخام . فالمحسوس ، ليس الاشياء فقط ، انه ايضاً كل ما يرتسم فيها ، كل ما يترك اثره فيها ، حتى بصفة الحياد وكنوع من الغياب : « ما يمكن ادراكه بالتجربة بمعنى الكلمة الاصلي ، الكائن الممكن عطاؤه بحضور اصلي ليس كل الكائن ، حتى ولا كل الكائن موضوع التجربة . فال animalia وقائع لا يمكن ان تُعطى بحضور اصلي لعدة ذوات : فهي تحوي ذاتيات . تلك انواع من الموضاعات الخاصة

جداً التي تُعطى اصلياً بشكل انها تفترض حضورات اصلية من غير ان يكون بامكانها هي نفسها ان تُعطى بحضور اصلي »[1] .
الـ «Animalia» والناس هي ما يلي : « كائنات حاضرة باطلاق ولها اثر سلبي . إن جسمًا مدرِكاً اراه ، هو ايضاً نوع من الغياب يخفره سلوكه ويصونه وراءه . لكن الغيـاب نفسه متجـذرٌ في الحضور ، فبجسمه نفسُ الغير هي نفسٌ بنظري . فالسلبيات تُحسب ايضاً في العالم الحسي ، الذي هو حتمًا العام .

ماذا ينتج اذن ، عن كل ذلك ، فيما يختص بالتكوّن ؟ لقد قلب هوسرل ، بانتقالـه الى الصعيد القبتـأملي ، القبنظري ، والقبموضوعي ، صلات المكوَّن بالمكوِّن . فقـد بات الكـائن بذاته ، الكائن لذهن مطلق، يستمد حقيقته من « طبقةٍ » حيث لا يوجد لا ذهن مطلق ولا ملازمةٌ لاذهان مـطلقة « تنتمي » باجسامها « الى نفس العالم »[2] . ليس معنى هذا بالطبع ، اننا انتقلنا من الفلسفة الى السيكولوجيا أو الى الانتروبولوجيا فالصلة ، بين الموضوعية المنطقية وبين البيشخصية الجسدية ، احدى صلات الـ «Fundierung» ذات المعنى المزدوج ، التي تحدّث عنها هوسرل في موضع آخر . فالبيجسمانية تبلغ الأوج (وتتبدل) مع ظهـور الـ «blosse Sachen» من غير ان يمكن القول إن احد الصعيدين أولٌ بالنسبة للآخـر . ليس صعيد القبموضوعي أولاً ، لأنه لا يثبت وفي الحقيقة لا يبـدأ تمامـاً

---

(١) Ideen 2 ص . ١٦٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ٨٢ .

الوجود إلاّ بتحققه في انشاء الموضوعية المنطقية ، مع أن هذه الأخيرة لا تكتفي ، فهي تقتصر على تكريس عمل الطبقة القبموضوعية ، لا توجد إلاّ كانتهاء للوغوس العالم الجمالي ولا قيمة لها إلاّ تحت مراقبته . غزر ، بين طبقات التكون الدنيا وبين طبقاته العليا ، علاقة الـ «Selbstvergessenheit» الفريدة التي ذكرها هوسرل قبلاً في الـ «Ideen II» (١) والتي سيكون عليه العودة اليها في نظرية الترسّب . تنتج الموضوعية المنطقية عن البيشخصية الجسدية شرط ان تكون منسية بهذه الصفة ، وهذا النسيان هي نفسها التي تحدثه خلال مسيرتها نحو الموضوعية المنطقية . لا تمضي اذن قوى الحقل المكوِّن في اتجاه واحد ، فهي تنقلب على ذاتها ، تتجاوز البيجسمانية ذاتها وتنسى نفسها كبيجسمانية ، تنقل وتغير موقف انطلاقها ، ولا يعود دافع التكون ليُلتقي لا في بدايته ولا في نهايته .

يُعثر على هذه الصلات في كل درجة من درجاتها . فالشيء الحدسي يرتكز على الجسم الخاص . هذا لا يعني بمفهوم السيكولوجيين ان الشيء مصنوعٌ من احساسات بالحركة . يمكن كذلك القول ان كل عمل الجسم الخاص مرتبط بالشيء الحدسي الذي تنغلق عليه حلقة السلوك . ليس الجسم بأقل من ، انما ولا باكثر من شرط امكان الشيء . عندما نمضي منه (الجسم) اليه (الشيء) فإننا لا نمضي لا من المبدأ الى النتيجة ، ولا من الوسيلة الى الغاية : نشهد نوعاً من التكاثر ،

---

(١) Ideen 2 ص . ٥٥

من الانتشار أو التجاوز يجسّد مسبقاً الانتقال من الـ solus ipse الى الآخر ، من الشيء « الأحادي » الى الشيء البيشخصي .

ذلك ان الشيء « الأحادي » ليس أولاً بالنسبة لهوسرل ، ولا إلـ «solus ipse» فـالأحـاديـة « تجـربـة في الـفـكـر » (Gendankenexperiment) ، الـ «Solusipse» « ذاتٌ مكوِّنة » . إن طـريقة التفكـير العازلـة هذه معـدّة لكشف صـلات النسيـج القصدي اكثر منها لقطعها . لو كان بإمكاننا أن نقـطعها في الواقع أو في الذهن (مثلما فعل هوسرل ، لنعترف بذلـك ، عندما تخيل الذهن معدماً ، الطبيعة معدمة ، وتساءل عمّا ينتج عن ذلك بالنسبة للطبيعة وبالنسبة للذهن) ، في هذا الجزء من الكل ، الباقي وحده ، فستبقى كلياً المراجع الى الكل المكوِّنة له . لن يكون معنا دائماً الـ Solus ipse . « [. . .] فالـ Solus ipse في الواقع لا يستحق اسمه . ولا يعطي التجريد الذي قمنا به لأنه مبـرّر حدسيـاً الانسان المنعـزل أو الشخص الانساني المنعزل . لا تقوم في اي حال على اعداد اغتيال مشترك لاناس ولحيوانات محيطنا ، حيث يُوفِّر فقط الذات الانسانية التي هي أنا . فالذات الباقية وحدها في هذه الحال ، تكون أيضاً ذاتاً انسانية ، ستكون دائماً الموضوع البيشخصي مدركاً ذاته وطارحاً ذاته كموضوع بيشخصي »[١] .

تقود هذه الملاحظة بعيداً : القول إن الـ «ego» قبل الغير هو

---

(١) Ideen 2

لوحده ، معناه انه حدد بالنسبة لشبح للآخر ، معناه على الأقل تصور محيط حيث قد يكون هناك آخرون . فالوحدة الحقيقية والمفارقة ليست هـذه : لا تتم إلاّ إذا كان الآخـر غير ممكن التصوّر حتى ، ويقتضي هذا ألاّ يكون هناك حتى أنا تطالب بها . لسنا حقاً وحيدين إلاّ بشرط عدم معرفتنا ذلك ، فهذا الجهل نفسه هو وحدتنا . « فالطبقة » أو الفلك المسمى احادي هو بدون «ego» أ وبدون «ipse» . ليست الوحدة التي منها تبزغ الى الحياة البيشصخية وحدة المونادة . ليست سوى ضباب حياة مجهولة تفصلنا عن الكائن ؟ .

والحاجز بيننا وبين الغير دقيق جداً . اذا كان هناك قطيعة ، فليست بيني وبين الآخر ، انها بين عمومية اولية حيث نحن ممزوجين ونظام انا ـ الآخرين الدقيق . لا يُميز ما يسبق الحياة البيشخصية عددياً عنها ، لانه بالضبط لا يوجد على هذا الصعيـد تـلافـردية ولا تمييـز عـددي . لا يـأتي تكـون الآخـر بعـد تكـون الجسم ، فـالغـير وجسمي يـولـدان معـاً من الـوجد الاصـلي . الجسمانيـة بصورة عـامة ، « والـطبقة الاحادية » ، مثل انوية الولد ، انتقالية ومزج للانا وللآخر . يمثل كل ذلك ، سيقال بالطبع ، ما يعتقده ويقوله الوعي الاحادي عن نفسه لو كان ممكناً على هذا الصعيد وجود اعتقادِ وكلام . لكن ، اياً كان وهم الحياد الذي يمكن ان يكـون له ، فهـو وهم . بعض المحسوس مثل الكائن دس . . . لكنني انا ، مع ذلك ، وليس اي غيري ، من ارى هذا اللون او اسمع هذا

الصوت ، فالحياة الشخصية نفسها ايضاً رؤيا هي رؤياي للعالم . ان الطفل الذي يسأل والدته تخفيف الالام التي تعانيها طفل ذاتي الاتجاه ـ هكذا ، على الاقل ، نقوم سلوكه ، نحن الذين تعلمنا ان نوزع بين حيواتٍ وحيدة ما يوجد في العالم من الم ولـذة . لكن الحقيقة اقـل بساطـة : الطفـل الذي يـأمل التضحية والحب ، يشهد على حقيقة هـذا الحب ، وعلى انـه مفهوم منه ، وعلى انه يلعب بطريقته ، الضعيفة والتقبلية ، دوره فيه . ويوجد في وجه لوجه الـ «Furemander» تـزاوج للانـانية وللحب يمحي الحدود بينهما ، مماثلة تتجاوز الأحادية ، سواءً عند من يملك أو عند من تنذر نفسها . إن الأنانية والغيرية في خلفية الانتماء الى نفس العالم ، وارادة بناء هذه الظاهرة انطلاقاً من طبقة آحادية ، يعني جعلها نهائياً مستحيلة ، ـ ويعني ربما اغفال جوهر ما يقوله لنا هوسرل . هناك فعلاً ، بالنسبة لكل انسان يتأمل في حياته ، امكان مبدئي في رؤيتها (الحياة) كسلسلة حالات شعور خاصة ، مثلما يفعل الراشد الابيض أو المتمدّن . لكنه لا يفعل ذلك إلّا بشرط ان ينسى ، أو ان يعيد تكوين تجارب تتخطى هذا الزمان اليومي والمتسلسل وبشكل يقلدها فيه . مِن : نموت وحدنا إلى : نعيش وحدنا ، ليس الاستتباع جيداً ، وإذا كان الألم والموت المستشارَين الوحيدين عندما يتعلّق الأمر بتعريف الذاتية ، فعندئذٍ الحياة مع الآخرين وفي العالم هي المستحيلة بالنسبة لها . ينبغي اذن تصوّر ،ـ لا بالتأكيد نفسٍ للعالم أو للجماعة أو للزوجين ، نكـون نحن أدواتها ، ـ انمـا « يُ » («on») أولية لها أصالتها ، والتي على أي حال لا تتوقف

أبداً ، تقف بوجه اكبر اهواء الراشد ، والتي يجدد كل ادراك حسي تجربتها فينا ، لأن الاتصال ، رأينا ذلك ، ليس مشكلة على هذا الصعيد ، ولا يصبح ملتبساً إلاّ إذا اغفلتُ حقل الادراك لأتحوّل الى ما يصنعه التعقل مني . ليس التحويل الى « الايغولوجيا » أو إلى « فلك الانتماء » ، كما كل تحويل ، سوى اختبار للروابط الأولية ، طريقة لمتابعتها حتى في تشعباتها الأخيرة . اذا كان تحاضر « وعيي » و « جسدي » يمتد حتى في تحاضر الغير وتحاضري ، فذلك لأن الـ « استطيعُ » والـ « آخر موجودٌ » ينتميان منذ الآن الى نفس العالم ، لأن الجسم الخاص تحذيرٌ للغير ، الـ «Einfuhlung» صدى لتجسدي ، ولأن وميض معنى يجعلها ممكنة البدل في حضور الأصول المطلق .

هكذا فكل التكوّن مسبقٌ في وميض ال Urempfindung . إن هنا جسمي المطلقة و « هناك » الشيء المحسوس ، الشيء القريب والشيء البعيد ، التجربة التي لي عن محسوساتي وتلك التي يجب ان تكون للغير عن محسوساته ، هي في صلة « الاصلي » با « المطوَّر » ، لا لأن ال « هناك » هنا منحطة أو مخففة ، الآخر أنا معكوس للخارج[1] ، انما لأنه ، وفق معجزة الوجود الجسدي يطرح هناك ، مع ال « هنا » ، « القريب » ، ال « أنا » ، نظام « متغيراتها » . تؤكد كلُّ « هنا » ، كل شيء قريب ، كل أنا ، معيوشة بحضور مطلق ، ما وراء ذاتها كل الاخريات التي ، بالنسبة لي ، هي مستحيلة التواجد معها ،

والتي مع ذلك هي في مكان آخر ، في هذا الوقت نفسه ، معيوشة بحضور مطلق . ليس التكون مجرد تطوّر لمستقبل مستلزم في بدايته ، ولا مجرد نتيجة فينا لتنظيم خارجي ، انما هو حرٌ من خيار المتصل وغير المتصل : غير متصل ، لأن كل طبقة مكوَّنة من اغفال السابقة ، متصل من طرف آخر ، لأن هذا الاغفال ليس مجرد غياب ، كما لو ان البداية لم تكن ، انما اغفال لما كانه حرفياً لصالح ما اصبحه فيها بعد ، دخول الى الباطن بالمعنى الهيغلي erimmerung تستعيد كل طبقة من مكانها الطبقات السابقة وتتعدى على التالية ، كل واحدة سابقة ولاحقة للاخرى ، وبالتالي لنفسها . لهذا بلا شك لا يبدو هوسرل منذهلاً كثيراً من الحلقات التي وصل اليها في معرض التحليل : حلقة الشيء وتجربة الغير ، لان الشيء الموضوعي قلباً مبيني على تجربة الآخرين ، هذه الاخيرة على تجربة الجسد ، الذي هو نفسه بشكل ما شيء . حلقة ايضاً بين الطبيعة والاشخاص ، لأن الطبيعة بمعنى علوم الطبيعة (انما ايضاً بمعنى ال «Urprasentierbare» ، التي هي حقيقة الأول بالنسبة لهوسرل) ، هي في البدء كل العالم(Weltall) ، تشمل بهذه الصفة الاشخاص ، الذين ، من جهة اخرى ، وقد وضحوا مباشرة ، يشملون الطبيعة مثل الموضوع الذي يشكلانه معاً . لهذا بلا شك ايضاً ، لم يكن هوسرل ، في نص تنبؤي عام ١٩١٢ ، ليتردد في التحدث عن صلة متبادلة بين الطبيعة ، الجسد والروح ، وعن « تزامنها » ، كما سبق وقلنا .

لا يبدو ، كنا نقول ، ان مغامرات التحليل المكون هذه ، التجاوزات هذه ، القفزات هذه ، تقلق كثيراً هوسرل . بعد ان اظهر في مكان ما ان عالم كوبرنيك يحيل الى العالم المعيوش وعالم الفيزياء الى عالم الحياة ـ سنجد ذلك ، بلا شك ، يقول بهدوء ، قوياً بعض الشيء ، وحتى مجنوناً تماماً . لكن ما علينا ، يضيف ، الا ان نستجوب بشكل افضل التجربة ونتبع عن كثب استتباعاتها القصدية : لا يمكن لاي شيء الانتصار امام بديهات التحليل المكون . هل هذا مطالبة بالماهيات تجاه حقائق الواقع ، هل هذا ، يتساءل هوسرل نفسه ، الحق الذي ينتحله الوعي في الثبات على افكاره ازاء وضد كل شيء ؟ لكن هوسرل انما يستند احياناً الى التجربة، مثل تأسيس الحق الاخير. تكون الفكرة عندئذٍ التالية : نظراً لأننا عند اتصال الطبيعة بالجسم والنفس بالوعي الفلسفي ، ونظراً لأننا نعيش هذا الاتصال، فلا يمننا تصور مشكلة لا يكون حلها خطوطه الاولى فينا وفي منظر العالم ، يجب ان تكون هناك وسيلة لنركب في فكرنا ما هو كل واحد في حياتنا . اذا كان هوسرل يقف ثابتاً عند بديهات التكون . فليس ذلك جنوناً للوعي ، ولا يعني انه يحق للوعي ان يُحل محل ما هو واضح بالنسبة له ارتباطات طبيعية مثبتة ، بل ان الحقل المفارق لم يعد فقط حقل افكارنا ، بل ان هوسرل يثق بالحقيقة التي نحن فيها مننذ الولادة ، والتي ينبغي ان يكون بمقدورها ان تسع حقائق الوعي وحقائق الطبيعة . اذا لم يكن على « المراجع الاستعادية » للوعي المكون ان ترجح على مبدأ فلسفة للوعي ، فذلك لان الاخيرة اتسعت او تطورت كفاية حتى تكون قادرة

على كل شيء ، وحتى على ما يعارضها .

ان يكون امكان الظهورية بذاته مسألة . ان يكون هناك « ظهورية للظهورية » بها يرتبط المعنى الأخير لكل التحاليل السابقة ، ان تبقى الظهورية الكاملة أو المغلقة على ذاتها أو المستندة الى ذاتها مشكوكاً فيها ، فقد قال ذلك هوسرل لاحقاً ، لكنه ملاحظٌ عند قراءة الـ «Ideen II» . لا يخفي ان التحليلية القصدية تقودنا في آن واحد في اتجاهين متعارضين . فهي تهبط من جهة نحو فلك الـ «Urpasentierbare » ، بينما تقاد من جهة اخرى نحو عالم الاشخاص والأرواح . هذا لا يعني بالضرورة ، يكرر ، ويجب ألّا يعني ان لا شأن للعالمين احدهما بالآخر ، وأن معناهما لا يتجلّى عن علاقات ماهية بينهما . نعرف فروقات هامة اخرى بين « عوالم » تتوسطها مع ذلك علاقات معنى وماهية . « مثلاً صلة عالم المثل بعالم التجربة ، أو صلة عالم الوعي المحض المحول ظهورياً ، بعالم الوحدات المفارقة المكوَّنة فيه »[1] . هناك اذن موضوعات وساطة بين عالم الطبيعة وعالم الاشخاص ، ـ اكثر من ذلك : بين عالم الوعي المكوِّن ونتائج عملية التكوين ، وتكمن المهمة الاخيرة للظهورية كفلسفة للوعي في فهم صلتها باللا ـ ظهورية . لا يمكن لما يصمد فينا امام الظهورية ـ الكائن الطبيعي ، المبدأ « البربري » الذي تحدث عنه شيلنغ (Schelling) ـ ان يبقى خارج الظهورية ويجب ان يحتل مكانه فيها . للفيلسوف ظله المعكوس ، الذي ليس مجرّد نقص واقعي

(١) Ideen II ، ص ٢١١ .

في نور المستقبل . انها ، يقول هوسرل ، لعقبة استثنائية في ألاّ « ندرك » فقط ، إنما في ان « نفهم من الداخل » ، صلة « عالم الطبيعة » « بعالم الذهن » . لقد ذلّلت على الأقل عملياً في حياتنا ، لأننا ننزلق بلا عناء وباستمرار من الوضع الطبيعي الى الوضع الشخصاني . ليس المطلوب سوى معادلة التعقّل بما نفعله بكل طبعية عندما ننتقل من وضع الى آخر ، سوى وصف تغيرات ادراكات قصدية ، تقاطيع تجربة ، علاقات جوهرية بين تعدديات مكوِّنة تحلل اختلافات الكينونة بين المكوَّنات . بإمكان الظهورية هنا حلّ المعقد ، ازالة سوء التفاهم الناتج بالضبط عن كوننا ننتقل طبيعياً وبدون علمنا من وضع الى آخر . بيد ان سوء التفاهم هذا ، والانتقال الطبيعي هذا ، ان وجدا ، فذلك بلا شك لوجود صعوبة مبدئية في حل صلة الطبيعة بالاشخاص . كيف يكون الأمر عندما ينبغي ان « يُفهم من الداخل » الانتقال من الوضع الطبيعي او الشخصاني الى الوعي المطلق ، من القدرات التي هي طبيعية عندنا الى وضع « اصطناعي » (Kunstlich) ، ـ ينبغي في الحقيقة ألاّ يعود وضعاً بين الأوضاع الأخرى ، إنما عقل كل الأوضاع ، الكائن نفسه متحدثاً فينا ؟ ما هي هذه الباطنية القادرة على اقامة صلات الباطن بالخارج نفسها ؟ بما أن ـ على الأقل ضمناً وبالأحرى ـ هوسرل يطرح هذا السؤال ، فلأن اللا ـ فلسفة ليست بالنسبة له متضمنة جملة في الفلسفة ، ولا « المكوَّن » المفارق في ملازمة المكوِّن ، فلأنه يستشف على الأقل ، وراء النشوء المفارق ، عالماً حيث كل شيء متزامن .

هل هذه المشكلة الاخيرة مذهلة الى هذا الحد؟ ألم يتنبه هوسرل، منذ البدء، الى ان كل تحويل مفارق هو جوهري حتمًا؟ كان يعني ان التعقل لا يدرك المكوِّن إلاّ في ماهيته، انه ليس مطابقة، انه لا يعاد وضعه في انتاج جديد، بل ينسخ فقط رسم الحياة القصدية. يعرض دائمًا «العودة الى الوعي المطلق» كعنوان لمجموعة عمليات تُحفظ وتتم شيئاً فشيئاً، ولا تنتهي ابداً. لا نخلط أبداً بيننا وبين النشوء المكوِّن.، فنحن بالكاد نُرفقه في اجزاء قصيرة. ما الذي اذن (اذا كان لهذه الكلمات من معنى) من الجهة الأخرى للاشياء يستجيب لاعادة تكوننا؟ فمن جهتنا نحن لا يوجد سوى مقاصد متسائلة، إنما منفصلة، لحظات وضوح. الوعي المكوِّن، نكوِّنه بجهود نادرة وشاقة. فهو محتوى محاولاتنا المنتظر أو المفترض. المؤلف، كان يقول فاليري، هو المفكر الفوري في عمل ثمّ ببطء وباجتهاد ـ وليس هذا المفكّر موجوداً في اي مكان. كما أن المؤلف بالنسبة لفاليري وهم الانسان الكاتب، فالوعي المكوِّن، وهم الفيلسوف المهني... انه على اي حال، بالنسبة لهوسرل الحادث العارض الذي تنتهي اليه غائية الحياة القصدية ـ، وليس نعت الفكر السبينوزي.

إن التكون، كمشروع حيازة عقلية للعالم، يصبح دائمًا وباضطراد، بقدر نضوج فكر هوسرل، وسيلة كشف عن قفا للأشياء لم نكوِّنه. كانت ضرورية هذه المحاولة المجنونة لاخضاع كل شيء لآداب الوعي، للعبة أوضاعه الصافية، لمقاصده، لفروض معانيه ـ كان ينبغي ان يُدفَع حتى النهاية

وصفُ عالم عاقل تركته لنا الفلسفة الكلاسيكية ، ـ لكشف كل الباقي : هذه الكائنات ، تحت امثلاتنا وتوضعاتنا ، التي تغذيها ، سراً ، وحيث بالكاد نميز موضوعات ادراك ، الأرض مثلاً ، التي ليست متحركة مثل الأجسام الموضوعية ، إنما ليست اكثر ساكنة ، لأنه لا يرى الى ماذا هي « مسمّرة »ـ « ارضية » أو « قاعدة » لفكرنا كما لحياتنا ، بامكاننا تغيير مكانها أو نقلها ، عندما سنسكن في كواكب اخرى ، بيد اننا في هذه الحال نكون قد كبّرنا وطننا ، ولا يسعنا الغاؤه . كما ان الأرض من حيث تعريفها ، وحيدة ، فإن كل أرضية ندوسها تصبح مقاطعة لنا ، والكائنات الحيّة التي سيكون بوسع أولاد الأرض الاتصال بها ستصبح في الوقت نفسه اناساً ـ أو اذا اردنا الناس الأرضيين لمتغيرات الانسانية اعم تبقى وحيدة . الأرض رحم زماننا ومكاننا : يفترض كل مفهوم مكوَّن للزمان يفترض قبتاريخنا ككائنات جسدية متحاضرة في عالم واحد . يرجع كلُّ استحضار للعوالم الممكنة الى رؤيتنا للـ «Welt- anschauung» . كل إمكانٍ بديلٌ لواقعنا ، امكانُ واقع فعلي . ليست هذه التحاليل الهوسرلية المتأخرة مخزية ولا حتى مخيبة ، اذا تذكرنا كل ما مهّد لها منذ البدء . توضح « قضية العالم » قبل كل قضية وكل نظرية ، دون توضّعات المعرفة ، التي تحدث عنها دائماً هوسرل ، والتي اضحت (قضية العالم) بالنسبة له ملجأنا في المأزق الذي أوصلت (توضعات المعرفة) الفكر الغربي اليه .

يوقظ هوسرل ، طوعاً أم كرهاً ، خلافاً لمخططاته ووفق جرأته الاساسية ، عالماً وحشياً وذهناً وحشياً . الاشياء موجودة ،

انما ليس فقط ، كما في منظور النهضة ، حسب ظاهرها الاسقاطي وحسب مقتضى المنظر الشامل ، بل بالعكس ، منتصبةً، ملحاحةً ، سالبة الانظار ، يطالب كلٌ منها بحضورٍ مطلقٍ مستحيل التواجد مع «حضور» الاخر ، لكنه لها كلها معاً بموجب معنى هيئةٍ لا يعطينا «المعنى التأملي» فكرة عنه . الآخرون ايضاً موجودون (سبق ان وجدوا مع تزامنيةالاشياء)، ليس أولاً كأذهانٍ ، ولا حتى «كنفسيات» ، بل كما نقابلهم مثلاً في الغضب أو في الحب ، وجوه ، حركات ، كلمات ترد عليها ، دون فكرة وسيطة ، كلماتنا ـ الى درجة اننا احياناً نرد اليهم كلماتهم قبل ان تصيبنا ، بنفس الثقة ، بثقة اكثر مما لو فهمناها ـ ، كلٌ يفرض حضوره على الآخرين ، ويؤكده هؤلاء في جسمه . ليس هذا العالم الغريب تنازلاً من الذهن الى الطبيعة : لأنه اذا كان المعنى مجازياً في كل مكان ، فالمقصود دائماً هو المعنى . هذا التجدد في العالم تجددٌ في الذهن ايضاً ، اعادة اكتشاف للذهن الخام الذي لم تدجنه اية ثقافة ، الذي يطلب منه ان يخلف مجدداً الثقافة . ليس اللانسبي ، من الآن فصاعداً ، الطبيعة بذاتها ، ولا نظام ادراكات الوعي المطلق ، ولا بالأحرى الانسان ، انما هذه «الغائية» التي يتحدث عنها هوسرل ـ التي تُكتب وتُتَذَهّن بين مزدوجين ـ مفاصل واطراف الكائن الذي يتحقق من خلال الانسان .

(١) نوجز . . Unsturz الواردة اعلاه .



برغسون يصنع ذاته(1)

هناك اكثر من مناقضة في قدر البرغسونية . وقف ضد فيلسوف الحرية هذا ، قال بيغي عام ١٩١٣ ، الحزب الراديكالي والجامعة ، وقف ضد عدو كانط هذا فريق « العمل الفرنسي » ، وقف ضد صديق الروح هذا فريق التقوى ، اذن ، « لا اعداؤه الطبيعيون فقط ، بل أعداء اعدائه » بالامكان ، في هذه الأيام التي يبدو ان الايثار فيها للمخالفين امثال بيغي (Peguy) وجورج سورال ، وصف برغسون تقريباً كفيلسوف ملعون ، ـ لو نسينا انه كان في التاريخ نفسه يستمع اليه منذ ثلاثة عشرة سنة في المعهد الفرنسي Collège de France حضورٌ موحّد ، وانه كان منذ اثنتي عشرة سنة عضواً في اكاديمية وقريباً سيكون عضواً في الاكاديمية .

لم يعرف الجيل الذي انتمي اليه سوى برغسون الثاني ،

---

(١) نصّ قُرِىء في حفل تكريم برغسون الذي انهى مؤتمر برغسون (١٧ ـ ٢٠ أيار ١٩٥٩) ، ونُشر في « نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة » .

المنسحب انفاً من التدريس وشبه الصامت طيلة فترة الاعداد الطويلة « للمنبعين » ، الذي باتت الكاثوليكية تعتبره نوراً لا خطراً، الذي بات يُدرِّسه في الصفوف الاساتذة العقلانيون . لقد كان رصيده لدى اجدادنا ، الذين انشأهم ، من غير ان توجد أبداً مدرسة برغسونية ، ضخماً جداً . ينبغي انتظار الحقبة الحديثة لرؤ ية ظهور بعد - برغسونية متشككة ، حصرية ، كما لو اننا لا نكرم أفضل برغسون بتسليمنا انه للجميع . . .

كيف استطاع مَنْ قلب اوضاع الفلسفة والآداب ان يصبح هذا المؤلف شبه الشرعي . أهو من تغيرّ؟ سنرى انه لم يتغير ابداً . أم انه بالأحرى غيرّ جمهوره ، أربحه بجسارته الخاصة ؟ الحقيقة ان هناك برغسونيتين ، برغسونية الجرأة ، عندما كانت فلسفة برغسون تصارع ، وتصارع بجدارة ، كما يقول بيغي ، - وفلسفة ما بعد النصر ، الواثقة مسبقاً مما استغرق برغسون طويلاً لايجاده ، التي باتت مكوَّنة من مفاهيم ، عندما وضع برغسون نفسه مفاهيمه . إن الأحداس البرغسونية ، إن مُوثِلَتْ بعلة الروحانية الغامضة أو بأية كينونة اخرى ، تفقد لذعها ، تُعمَّم ، يُنتقص منها . لا يعود هذا سوى برغسونية استعادية أو من الخارج . وجدت صيغتها عندما كتب الأب سرتيلانج (Sertilanges) ان الكنيسة لم تعد تحرم برغسون، لا لأنها عادت عن حكمها لعام ١٩١٣ ، بل لأنها تعرف الآن كيف يجب ان ينتهي العمل . . . . اما برغسون ، فلم ينتظر ، هو ، ليعرف أين يقود طريقه حتى يسلكه ، أو بالأحرى ليشقه . . لم ينتظر « المنبعين » ليسمح لنفسه بكتابة « مادة وذاكرة » و « التطور

الخلاق » . « فالمنبعان » ، حتى لو كان يصحح المؤلفات المحرومة ، فهي لا تكتسب معناها من دونه ، لا تشتهر من دونه . اما ان تقبل هذا أو ترفضه . لا يمكن الحصول على الحقيقة من دون اخطار . لا يعود هناك فلسفة اذا كان يُنظر أولاً الى النتائج ، لا يبحث الفيلسوف عن المختصرات ، يمشي الطريق كله . تُشوه البرغسونية المقامة برغسون . كان برغسون يُقلِق ، اما هي فتطمئن . كان برغسون هجومياً ، اما هي فتدافع ، تبرر برغسون ، كان برغسون احتكاكاً بالاشياء ، اما البرغسونية فمجموعة آراء مأخوذة . يجب ألّا تنسينا المصالحاتُ ، الاحتفالاتُ الدربَ الذي شقه برغسون وحده والذي لم يتنكر له ابداً ، هذه الطريقة المباشرة ، الرزينة ، الفورية ، الغريبة ، في اعادة صنع الفلسفة ، في البحث عن العويص في الظاهر والمطلق على مرأى منا ، ـ اخيراً ، وراء اللياقة الفائقة ، روح الاكتشاف التي هي مصدر البرغسونية الأول .

يختم محاضراته لعام ١٩١١ بهذه الكلمات التي احتفظت بها مجلة «الدراسات» : « اذا كان العالم ، الفنان ، الفيلسوف يثابرون على ملاحقة الشهرة ، فذلك لأنه تعوزهم الضمانة المطلقة بأنهم اوجدوا ما هو قابلٌ للحياة . اعطوهم هذه الضمانة ، وستجدونهم في الحال يحدثون القليل من الضجة التي تحيط باسمهم » . ان الشيء الوحيد الذي تمناه بالنتيجة ان يكون وضع كتباً تعيش . والحال اننا لا يسعنا تأدية هذه الشهادة إلّا بالقول كيف هو حاضرٌ في عملنا ، في اية صفحات من عمله ، مع تفضيلاتنا وتحيزاتنا ، نعتقد ، كما حضورُه عام

١٩٠٠ ، اننا نتحسسه « في ملامسة الشيء » .

إنه فيلسوف أولاً بطريقته في ايجاد كل الفلسفة كما لو بدون علمه ، من خلال تفحصه لأحد مبادىء علم الميكانيك الذي كان يستخدمه سبنسر بدون دقة . فعندها تبيّن له اننا لا نقترب من الزمان فقط ، كما بين ملاقط ، ضمن معالم القياس ، انه ينبغي بالعكس ، لأخذ فكرة عنه ، تركه يصير بحرية ، مرافقة ولادته المستمرة التي تجعله دائماً جديداً وبهذا بالضبط ، دائماً هو نفسه .

لقد وجدت نظرته كفيلسوف في ذلك شيئاً آخر واكثر مما كان يبحث عنه لأنه ، اذا كان الزمان هو هذا ، فهو ليس شيئاً اراه من الخارج ، لن احصل ، من الخارج ، سوى على اثره ، لن اشهد الدفع الخالق . الزمان هو اذن أنا . أنا الديمومة التي أدرك ، فيّ تدرك الديمومة ذاتها . ونحن اعتباراً من الآن في المطلق . معرفة مطلقة غريبة ، لأننا لا نعرف كل ذكرياتنا ، ولا حتى كل عمق حاضرنا ، وان احتكاكي بنفسي « مطابقة جزئية » .ـ بكلمة سيستخدمها برغسون غالباً والتي تشكل في الحقيقة ، مشكلة . على اي حال ، عندما يتعلق الأمر بي ، فلأن الاحتكاك جزئيٌ هو مطلقٌ ، لأنني مأخوذٌ في ديمومتي ادركها كشخص ، لأنها تتجاوزني لدي فكرة عنها لا يمكن تصورها أوثق ولا أقرب . ليست المعرفة المطلقة تحليقاً فوق ، انها تلازم . هذا تجديد كبيّر في ١٨٨٩ ، له مستقبل ، في اعطاء الفلسفة كمبدأ ، لا « انا أفكّر » وافكارها الملازمة ، انما كينونة ـ ذات تماسكها هو ايضاً اقتلاعٌ .

فالتجربة ، لأنني بلا مطابقة اطابق هنا ، من شأنها ان تمتد الى ما وراء الكائن الجزئي الذي انا هو ، حدس ديمومتي تَعَلُّمُ طريقةٍ عامة في الرؤيا ، مبدأ نوع من « التحويل » البرغسوني يعيد النظر في كل الاشياء «Sub Species durationis» ، ـ وفي ما يُسمىّ ذاتاً ، وفي ما يسمى موضوعاً ، وحتى في ما يسمى مكاناً : لأنه بدأ يُرى ارتسام « مكان من الداخل » ، امتداد ، هو العالم حيث يمشي اخيل . يوجد كائنات ، بُنًى ، مثل اللحن (يقول برغسون : تنظيمات) ليست إلا طريقة ديمومة معينة . ليست الديمومة فقط تغيراً ، سيرورة ، حركية ، انها الكائن بمعنى الكلمة الفاعل والحي . لم يوضع الزمان محل الكائن ، فُهم ككائن وليد ، وينبغي الآن تناول الكائن كاملاً من جهة الزمان .

يُرى ذلك جيداً عندما ظهر كتاب « مادة وذاكرة » ، أو على الأقل كان ينبغي رؤيته لكن الكتاب أحدث اندهاشاً ، بان غامضاً ، يبقى اليوم أيضاً يُقرأ اقل من باقي كتب برغسون الكبرى . مع ان في هذا الكتاب يتسع بشكل حاسم حقل الديمومة وممارسة الحدس . فبرغسون ، وقد نسي ، كما قال هو ، كتابه السابق ، وقد اتبع خَطّاً آخر للوقائع ، وقد اتصل بالمركّب من النفس والجسد ، ها هو يصل مرة اخرى الى الديمومة ، لكنها كانت تكتسب في هذا المنظور الآخر ابعاداً جديدة ، ونكون نغفل قانون فلسفةٍ لا تطمح الى النظام ، إنما الى التأمل التام ، وتريد جعل الكائن يتكلم ، لو أخذنا هنا على برغسون ما يسمى انزلاقاً في المعنى ، والذي هو البحث نفسه .

باتت الديمومة من الآن فصاعداً الوسط الذي تلقى فيه النفس والجسد تمفصلهما لأن الحاضر والجسد ، الماضي والروح ، المختلفة طبيعتها ، ينتقل مع ذلك كلٌ منها الى الآخر . لم يعد الحدس بالتأكيد مجرّد مطابقة أو انصهاراً . يتسع الى « حدود » ، مثل الادراك المحض والذاكرة المحض ، وأيضاً الى ما بين الاثنين ، الى كائن ، يقول برغسون ، ينفتح للحاضر وللمكان ؛ بالضبط بمقدار ما يقصد مستقبلاً ويتصرّف بماضٍ يوجد حياة ، يقول موريس بلوندال « تهجين » للاحداس ، « تمدّد مزدوج » نحو المادة ونحو الذاكرة . والحدس ، بتناوله المتعارضين في اقصى اختلافهما يراهما يجتمعان .

إننا مثلاً نشوِّه كثيراً برغسون بانتقاصنا من الوصف المذهل للكائن المدرَك الذي يقدمه كتاب « مادة وذاكرة » . لا يقول ابداً إن الاشياء صورٌ بالمعنى الحصري ، (شيء) « نفسي » أو نفوساً ـ ، يقول إن امتلاءها أمام نظري هو كما لو ان نظرتي تتم فيها وليس فيّ ، كما لو ان كينونتها كمرئية ليست سوى انحطاط في كينونتها السامية ، كما لو ان كينونتها « كمتصوَّرة » ـ ان تظهر ، يقول برغسون ، في « غرفة الذات السوداء » ـ ، بدل ان تكون تعريفاً لها تنتج عن سخائها الطبيعي . لم يوصف أبداً هكذا كائن العالم المدرَك الخام . يعثر برغسون ، وهو يكشفه وراء الديمومة الوليدة ، في قلب الانسان على معنى قبسقراطي « وقبإنساني » للعالم . سيستقر كتاب « ديمومة وتزامنية » الذي هو ، يكرر ذلك برغسون ، كتاب فلسفة ، بعزم اكثر ايضاً في العالمَ المدرَك . يوجه بعض الفيزيائيين اليوم ، كما قبل خمس

وثلاثين سنة ، اللوم الى برغسون لادخاله المُشاهِد في الفيزياء النسبية التي ، يقولون ، لا تجعل الزمان ، نسبياً إلاّ الى ادوات القياس أو نظام الاسناد . لكن ما يريد برغسون اظهاره ، إنما هو بالضبط عدم وجود تزامنية بين الاشياء بذاتها التي ، مهما كانت متجاورة ، يبقى كلٌ منها بذاته . وحدها الاشياء المدرَكة بامكانها المشاركة في نفس خط الحاضر ، ـ وبالمقابل قد يوجد الادراك ، توجد في الحال ، ومن دون أي قياس ، تزامنية رؤ يا بسيطة ، ليس فقط بين حدثين من الحقل نفسه ، إنما حتى بين كل الحقول الادراكية ، كل المشاهدين ، كل الديمومات . لو أخِذ كل المشاهدين جملةً ، وليس كما يُروا من قبل احدهم ، بل كما هم بالنسبة لأنفسهم وفي مطلق حياتهم ، فإن هذه الديمومات المنفردة ، وقد باتت غير ممكنة التطبيق الواحدة على الأخرى ، غير ممكنة القياس الواحدة بالأخرى ، لا تعود تظهر اي اختلال وتكف عن تجزئة عالم الزمان . بيد ان هذا الاسترداد لكل الديمومات مجتمعة ، غير الممكن في منبعها الداخلي ، لأن كلاً منها لا يطابق مع ديمومته ، يتم ، كان يقول برغسون، عندما تدرك الذوات المتجسدة بعضها البعض ، عندما تمتزج حقول ادراكها ويغلّف احدها الآخر ، عندما ترى كل ذات الأخرى وهي تدرك نفس العالم . يقدم الادراك في صعيده الخاص ديمومة شاملة ، والصيغ التي تسمح بالانتقال من نظام اسناد الى آخر ، كما الفيزياء كلها ، توضّعات ثانية لا يمكنها الفصل في ما له معنى في تجربتنا كذوات متجسدة ، ولا في الكائن التام . كان ذلك رسم خطوط فلسفة تقيم الشامل على سر الادراك ،

وتقترح ، كما قال ذلك بالضبط برغسون ، لا التحليق فوقه ، انما الغوص فيه .

الادراك عند برغسون مجموع « قوى الفهم المكمِّلة » التي هي وحدها من وزن الكائن ، والتي ، بعد ان فتحتنا على الكائن ، « تتبين نفسها وهي تشتغل في عمليات الطبيعة » . لو كناً فقط نعرف ان ندرك الحياة ، فستتضح كينونة الحياة من نفس نوع هذه الكينونات البسيطة والشائعة التي اعطتنا الأشياء الأقدم من كل مصنوع والتي على مرأى منّا نموذ. عنها ، وستبدو لنا عملية الحياة نوعاً من الادراك . عندما يُلاحَظ انها تضع من خلال استعدادات طويلة جهازاً للرؤيا على خط تطوّرٍ ، واحياناً نفس الجهاز على خطوط تطور متباعدة ، يُظن برؤية حركة وحيدة ، مثل حركة يدي بالنسبة لي ، وراء التفاصيل المتساتلة ، وتتعلق « المسيرة الى الرؤيا » في الأنواع بفعل الرؤيا الشامل كما وصفه كتاب « مادة وذاكرة » . يتعمد برغسون الرجوع اليه . فهو يقول ، الذي ينزل الى حد ما الى الاجهزة . هذا لا يعني ان عالم الحياة تصورٌ انساني ، ولا أيضاً ان الادراك الانساني انتاج كوني : معناه ان الادراك الاصلي الذي نجده فينا وذاك المستشف في التطور كمبدئه الداخلي يتشابكان يتجاوز احدهما الآخر أو ينعقد احدهما على الآخر . ان نجد في انفسنا الانفتاح على العالم أو ان ندرك الحياة من الداخل ، فهذا نفس التوتر بين ديمومة وديمومة اخرى تحدّها من الخارج .

نرى جيداً اذن عند برغسون عام ١٩٠٧ حدس الاحداس ، الحدس المركزي ، وهو بعيدٌ عن ان يكون ، كما

قيل ظلمًا ، « لا ادري ما » ، واقع نبوغ لا يُتحقَّق منه . لماذا لا يكون ببساطة المنبع الذي منه يغرف ويستمد معنى فلسفته تمفصل مشهده الباطني ، الطريقة التي يلتقي بها نظره الاشياء أو الحياة ، صلته المعيوشة بنفسه ، الطبيعة والاحياء ، اتصاله بالكائن فينا وخارجنا ؟ ثم ، بالنسبة لهذا الحدس الذي لا ينفد ، اليس العالم المرئي والموجود نفسه ، كما يصفه ، « مادة وذاكرة » ، افضل «صورة وسيطة » ؟ إن برغسون ، حتى عندما سينتقل الى المفارقة من اعلى ، لن يعتقد بإمكان ولوجها إلاّ بنوع من « الادراك » . فالحياة على أي حال ، وهي التي ، من تحتنا ، تحل دائمًا المشكلات بصورة مختلفة عما كنّا لنحلها به ، تشبه هذه الرؤيا الوشيكة الوقوع أو السامية التي كان يستشفها برغسون في الاشياء اكثر مما تشبه ذهن انسان . فالكائن المدرَك هو هذا الكائن العفوي أو الطبيعي الذي لم يره الديكارتيون ، لأنهم كانوا يبحثون عن الكائن في خلفية عدم ولأنه كان يلزمهم ، يقول برغسون ، الضروري « لقهر اللاوجود » أمّا هو فيصف كائناً مسبق التكوّن مفترضاً دائمًا في أفق تأملاتنا ، حاضراً أبداً لازالة الجزع والدوار الموشكين على البروز .

انها حقاً لمسألة في معرفة لماذا لم يتذهن التاريخ من الداخل كما تذهن الحياة من الداخل ، لماذا لم ينكبّ ، هناك ايضاً ،على البحث عن « الأفعال البسيطة وغير المنقسمة »التي تشكل لكل طور ولكل حدث وقائعها المجزأة . يبدو برغسون ، بتقريره أن كل طورٍ هو كل ما يمكنه ان يكون ، حدثٌ كاملٌ ، كله بالفعل ، وأن القبرومنسية ، مثلاً ، هي وهمٌ بعد ـ رومنسي ،

يبدو يرفض نهائياً تاريخ الاعماق هذا . غير ان بيغي كان قد سعى الى وصف انبثاق الحدث ، عندما يبدأ بعضهم ويستجيب بعض آخر ، ـ وكذلك التحقق التاريخي ، استجابة جيل لما بدأه جيل آخر . كان يرى جوهر التاريخ في اتصال الافراد والأزمنة هذا الصعب ، لأن الفعل ، العمل ، الماضي غير مدركة في بساطتها ممن يراها من الخارج ـ لأن هذه الثورة التي حدثت يوماً ، يلزم سنوات لصنع تاريخها ، هذه الصفحة التي كتبت خلال ساعة ، لا يستنفدها شرحٌ لا نهائيٌ . نِسَبُ الخطأ ، الانحراف ، الفشل ضخمة . لكنه القانون القاسي لمن يكتبون ، لمن يعملون ، أو لمن « يعيشون علانية » ـ أي بالنتيجة لكل الأرواح المتجسدة ـ ، في ان ينتظروا ، من الآخرين أو من الخلف ، تحققاً آخر لما فعلوه ـ « آخر ونفسه » يقول بعمق بيغي ، لأنهم هم أيضاً بشرٌ ، بالضبط : لأنهم يجعلون من انفسهم ، في هذا الاستبدال ، نظراء الطليعي . يوجد هنا ، كان يقول ، نوعٌ من الفضيحة ، إنما « فضيحة مبرَّرة » وبالتالي « سرٌ » . يعاد صنع المعنى انما بخطر تشويهه ، فهو معنى ذلقٌ ، مطابقٌ تماماً للتعريف البرغسوني للمعنى ، الذي « هو حركة تذهّن اكثر منه شيئاً متذهنًا ، اتجاهُ اكثر منه حركة » . هناك ، في شبكة النداءات والأجوبة هذه ، حيث تتحول البداية وتتحقق ، ديمومة للكل وليست لأحد ، « ديمومة عمومية » ، « ايقاع وسرعة حدث العالم الخاصة » التي تشكل ، يقول بيغي ، موضوع سوسيولوجيا حقيقية . كان اثبت اذن بالواقع ان حدساً برغسونياً للتاريخ ممكنٌ .

لكن برغسون ، الذي كان يقول عنه عام ١٩١٥ انه عرف « فكرته الاساسية » ، لم يتبعه مع ذلك في هذه النقطة . لا يوجد عند برغسون قيمة خاصة « للتسجيل التاريخي » ، ولا اجيال تدعو واجيال تستجيب : لا يوجد سوى دعوة بطولية من الفرد الى الفرد ، روحانية دون « جسم روحاني » . لا يوجد بالنسبة له نسيجٌ وحيد يتشكل منه الخير والشر ؛ يوجد مجتمعات طبيعية تخترقها اقتحامات الروحانية . لم يبد انه خلال السنوات الطويلة التي استغرقها اعداد « المنبعين » كان مشبعاً بالتاريخ مثلما كان مشبعاً بالحياة ، فهو لم يجد للعمل في التاريخ ، كما سابقاً في الحياة ، قوى فهم مكملة » متفقة مع ديمومتنا الخاصة . يبقى متفائلاً جداً فيما يختص بالفرد وبقدرته على ايجاد المنابع ، متشائماً جداً فيما يمس الحياة الاجتماعية ، حتى يسلّم « بفضيحة مبرّرة » تعريفاً للتاريخ . وربما ان هذا التباعد للمتضادات يغمر كل المذهب : الواقع ان « الفكر والمتحرك » يصحح باتجاه تعيين واضح للحدود - ليس بدون « تعدّيات » هذا صحيح - العلاقات التضمينية التي وضعها « المدخل الى الماورائيات » بين فلسفة وعلم ، حدس وعقل ، روح ومادة . اذا كان حتماً ليس هناك سرٌّ تاريخٍ بالنسبة لبرغسون ، اذا كان لا يرى ، مثل بيغي ، البشر يتضمّن بعضهم البعض الآخر ، اذا لم يكن ليتأثر بحضور الرموز المنبه من حولنا الى التبادلات العميقة التي تحملها - اذا كان على سبيل المثال لا يجد ، في اصول الديمقراطية ، سوى جوهرها الانجيلي ومسيحية كانط وروسو - ، فإن طريقته هذه في مقاطعة بعض الممكنات وايقاف معنى عمله

الاخير يجب ان تعبّر عن تفضيل اساسي ، انها جزءٌ من فلسفته ، وعلينا العمل على فهمها .

ما يتعارض عنده ، مع كل فلسفة للتوسط وللتاريخ ، انما هو معطى قديم لفكره ، البتين بوجود حالة « نصف الهية » حيث يجهل الانسان الدوار والقلق. لقد نقل توسط التاريخ هذا الاقتناع من غير ان يضعفه . كان الحدس الفلسفي للكائن الطبيعي يكفي ، أيام « التطور الخلّاق » ، لتخفيض مشكلات العدم الخاطئة . في « المنبعين » ، اصبح « الانسان الالهي » متعذر البلوغ ، انما دائمًا عليه يبني برغسون نظرته المستقبلية الى التاريخ الانساني . الاتصال الطبيعي بالكائن ، الفرح ، الهدوء ، ـ الطمأنينة ـ تبقى كلها جوهرية عند برغسون ، انما تنقل فقط ، من تجربة الفيلسوف الواجبة والقابلة للتعميم الى تجربة الروحاني الاستثنائية ، التي تنفتح على طبيعة اخرى ، على وضعية اخرى ، وهاتين الاخيرتين غير محدودتين . انه انشطار الطبيعة الى طبيعة طابعة وطبيعة مطبوعة لدودتين الذي يحقق في « المنبعين » تميّز الله وفعله في العالم ، الذي بقي بالقوة في الأعمال السابقة . لا بقول برغسون بالتأكيد «Deus Sive Natura» ، لكن إن كان لا يقوله ، فلأن الله « طبيعة اخرى » . ففي الوقت نفسه الذي يسحب فيه « العلة المفارقة » من « مفوضيتها الأرضية » انما هي كلمة طبيعية التي يستخدم . بات الآن يتركز في الله كل ما كان يوجد من فاعل حقاً وخالق حقاً في العالم ، الذي لم يعد بالنتيجة سوى « محطة » أو « شيء مخلوق ». إلاّ أن علاقة الانسان مع هذه الفوـ طبيعة تبقى

العلاقة المباشرة التي كانت تجدها الكتب السابقة بين الحدس وبين الكائن الطبيعي . هناك الفعل البسيط الذي صنع النوع الانساني ، هناك عمل الله البسيط والمختصر في الروحاني ، ليس هناك فعل بسيط يشيّد حقل التاريخ والشر . ليس في الحقيقة سوى الـ « بين الاثنين » . الانسان مصنوعٌ من مبدأين بسيطين بدل ان يكون ثنائياً . اما التاريخ ، المتأرجح بين طبيعة مطبوعة وطبيعة طابعة ، فليس له جوهرٌ خاص . ليس ، بالتأكيد ، ملعوناً ، يبقى العالم « الة لصنع الآلهة » ، وليس ذلك بمستحيل بالنتيجة ، لأن الطبيعة المطبوعة منبعها في الطبيعة الطابعة . لكن ان نجحت آلة صنع الآلهة يوماً فيما اخفقت فيه دائماً ، فسيكون ذلك كما لو ان الخلق المتوقف استؤنف من جديد . لا شيء يبشر بهذا الربيع الكبير . لا نرى في اي مكان ، ولا حتى بالالغاز علامة على جمع طبيعتنا . الشر والفشل لا معنى لهما . ليس الخلق مسرحية تسير نحو مستقبل . انه بالأحرى جهدٌ خائرٌ والتاريخ الانساني وسيلة لإحيائه من جديد .

من هنا تظهر فلسفة دينية عجيبة ، شخصية جداً ، ومن نواحٍ معينة قبمسيحية ـ التجربة الروحانية هي ما يبقى من الوحدة الأولية ، التي تحطمت عندما ظهر الشيء المخلوق « بمجرد توقف » الجهد الخالق . كيف اجتياز هذا الحائط وراءنا الذي هو اصلنا ، كيف العثور على اثر الطابع ؟ ليس العقل من سيفعل ذلك : لا يمكن اعادة الخلق بمخلوق . لا يمكن حتى لاختبار ديمومتنا المباشر الغاء الانشطار الذي هو اصله ، للحاق بالطابع نفسه . لهذا يقول برغسون ان التجربة الروحانية ليس

عليها ان تتساءل اذا كان المبدأ الذي تضعنا على اتصال به هو الله نفسه أو مفوضية على الأرض تحس بالاحتياج المقبول لكائن « يستطيع اكثر منها بكثير » . لا نقول حتى بكائن كلّي القدرة : ففكرة الكلية ، يقول برغسون ، فارغة مثل فكرة العدم ويبقى الممكن بالنسبة له ظل الواقع . اله برغسون فائق الحد اكثر منه لامتناهٍ ، أو ايضاً لامتناهي الكيفية . انه عنصر الفرح أو عنصر الحب بالمعنى الذي له الماء والنار عنصران . انه ، كالكائنات الحسية والكائنات الانسانية ، اشعاعٌ وليس ماهية . ان الصفات الماورائية ، يقول برغسون ، التي تبدو انها تحدّده ، هي ، مثل كل التحديدات ، افعال سلب . حتى لو فرضنا المستحيل واصبحت مرئية ، فما من انسان ديني سيميز فيها الله الذي له يصلي.إله ببرغسون كائن فريدٌ ، مثل العالم ، « هذا » ضخمة ، ووفى برغسون حتى في اللاهوت بوعده بفلسفة مصنوعة للكائن الحالي ، ولا تنطبق إلّا عليه . اذا دخلنا في حساب موطن الخيال ، فينبغي الاعتراف ، يقول ، « بأن المجموع كان بوسعه ان يكون ارفع بكثير مما هو » . لن يعمل احدٌ على ان يكون موت شخص ما عنصر افضل عالم ممكن . لكن ليست فقط حلول الربوبية التقليدية خاطئة ، انها ايضاً موضوعاتها التي لا معنى لها على الصعيد الذي يقف فيه برغسون ، وهو صعيد الامكان الجذري . ليس المقصود هنا العالم المتصوّر أو الله المتصوّر ، انما العالم الموجود والله الموجود ، وما يعرف فينا هذا الصعيد هو اعمق من آرائنا ومن شروحنا . لن يعمل احدٌ على الّا يحب الناس حياتهم ، مهما كانت بائسة . يضع هذا الحكم

الحياتي الحياة والله بعيدَين عن الاتهامات كما عن التبريرات . ولو سعينا الى فهم كيف ان الطبيعة الطابعة امكنها احداث طبيعة مطبوعة حيث لم تكن تتحقّق فعلياً ، كيف مؤقتاً على الأقل ، توقف الجهد الخالق ، اية عقبة اعترضته وكيف تكون عقبةً منيعةً بالنسبة له ، فسيوافق برغسون ـ مع التحفظ لجهة الكواكب الأخرى ، حيث قد تكون الحياة نجحت افضل ربما ـ على ان فلسفته لا تجيب على هذا النوع من الاسئلة ، ولكن أيضاً ليس عليها ان تطرحها ، كونها في النهاية ، لا تكوُّنا للعالم ـ ولا حتى ، كما كادت ان تكون ، دمجاً وتفريقاً للكائن ـ، بل الوسم الجزئي عن عمد ، المنفصل ، شبه التجريبي لعدة مراكز كينونة .

بالاجمال ، ينبغي اعطاء الحق كلياً لبيغي ، عندما قال إن هذه الفلسفة «لفتت للمرة الأولى الانتباه الى ما للكائن نفسه من خاص والى تمفصل الحاضر» . فالكائن الوليد ، الذي لا يفصلني عنه أي تصور ، الذي يتضمن مسبقاً الرؤى ، المتنافرة حتى ، المستحيلة معاً حتى ، التي يمكننا تكوينها عنه ، الذي ينتصب امامنا ، أصغر سناً واكبر سناً من الممكن ومن الضروري ، والذي لا يمكنه أبداً ، وقد وُلد ، ان يبطل كونه كان ، وسيستمر في أن يكون في جوهر الكائنات الأخرى الحاضرة۔ يُفهم ان الكتب ، في مطلع هذا القرن ، التي اعادت اكتشاف هذا الكائن المنسي اعتبرت بمثابة نهضة ، انقاذ من الفلسفة، ، وفضيلتها بهذا الخصوص لا تمسّ . كم يكون الأمر جميلاً لو ان نظرة الأصول نفسها انتقلت فيما بعد الى الاهواء ،

الأحداث ، التقنيات ، القانون ، اللغة ، الأدب ، لتعثر فيها على الروحاني الخاص ، من خلال اعتبارها آيات ونبوّات انسان كهنوتي ، ارقام ذهن .

كان برغسون يؤمن بالتقرير وبالاختراع ، لم يكن يؤمن بالفكر التساؤلي ، لكنه كان مثالياً ، حتى في هذا الحصر لحقله ، بأمانته لما رآه . ففي المحادثات الدينية للسنوات الاخيرة ، حيث كانت فلسفته ، باسم المساهمة التجريبية والمساعدة المجانية ، محاطة بالكل التومائي - كما لو لم يكن واضحاً ان شيئاً ما جوهرياً يُفقَد عندما يضاف اليه - ، ما يدهشني ، انا شخصياً ، انما هو الهدوء الذي به حافظ على طريقته في الفلسفة ، وذلك في نفس الوقت الذي يعطي فيه الكاثوليكية موافقة شخصية وانتساباً اخلاقياً . بعد ان حافظ على خطه بدقة وسط الاعاصير ، أصرّ عليه في المصالحات النهائية . ان جهده وعمله ، اللذين حدّثا الفلسفة واظهرا ما يكونه اليوم تناولٌ للكائن ، يعلّمان كذلك كيف يبقى انسان الماضي لا يقبل التبسيط ، انه يجب ألاّ نقول إلاّ ما نستطيع « اظهاره »، انه ينبغي ان نعرف كيف ننتظر ونجعل الغير ينتظر ، نُزعج وحتى نُعجب ، ان نكون ذاتنا ، ان نكون حقيقيين ، - وان هذه الصلابة ليست على كل حال ملعونة بين الناس ، لأنه كان له ، وقد سعى الى الحق ، البرغسونية تضاف اليه .

اينشتاين وأزمة العقل

كان العلم ، في عهد اوغست كونت ، يتهيأ « للسيطرة » نظرياً وعملياً على الوجود. كان يطمح، سواءٌ تعلق الأمر بالعمل التقني أم بالعمل السياسي ، للوصول الى القوانين التي صُنعت بموجبها الطبيعية والمجتمع ، والتحكم بها وفق مبادئها . أمّا ما حدث فقد كان مختلفاً تماماً ، وتقريباً العكس : فبدل ان ينمو ، في العلم ، الضوء والفعالية معاً ، وُلِدت تطبيقاتٌ من علم تأملي جداً ، قلبت العالم ، لا يتفق حول معناه الأخير . وبدل أن يخضع العلم حتى للسياسة ، كان لدينا بالعكس فيزياء مشبعة بالصراعات الفلسفية وشبه السياسية .

اينشتاين نفسه كان عقلاً كلاسيكياً . لم يتوقف يوماً عن الاعتقاد ، مهما كانت مطالبته بحق البناء حاتمةً ، وبلا اي احترام للمفاهيم « القبلية » التي تدّعي كونها هيكل العقل[1]

---

(١) العلم « ابداع يقوم به العقل الانساني بواسطة أفكار ومفاهيم حرّة الاختراع » .

اينشتاين وايمفلد (Infeld) ، تطور الأفكار في الفيزياء ، ص ٢٨٦ .

الثابت ، بأن هـذا الخلق يشبه حقيقـة موضـوعة في العـالم . « أؤمن بعالم بذاته ، عالم تحكمه قوانين احاول ضبطها بطريقة تأملية بشكـل وحشي[1] » . بيد أن هـذا اللقاء بـين التأمـل والواقع ، الذي يسميه احياناً « انسجاماً مسبقاً »[2] ، لا يجرؤ على تشييده بشكل حاتم ، مثل العقلانية الديكارتية الكبرى ، على بنية تحتية الحية للعالم ولا ، مثل المثالية ، على هذا المبدأ وهو أن الواقع بالنسبة لنا لايمكن ان يكون اي شيء آخر غير ما تتذهّنه . يـرجع اينشتـاين احيانـاً الى اله سبينـوزا ، لكنه في الغالب ، يصف العقلية كسرٍّ وكموضوعٍ « لتديّن كوني »[3] . ما هو الأقل ادراكية في العالم ، كانّ يقولّ ، ان هذا العالم ممكن الادراك .

اذا أسمينا كلاسيكياً فكراً عقلية العالم بالنسبة له بدهيةً ، فـالعقـل الكـلاسيكي ، عنـد اينشتـاين ، هـو اذن بحـــدوده القصوى . من المعلوم أنه لم يستطع ابداً التصميم على ان يعتبر نهائية صيغ الاوالية التموجيـة ، التي لا تقوم ، مثـل مفاهيم الفيزياء الكـلاسيكية ، عـلى « خصائص »[4] الاشيـاء ، الافراد الفيزيائية ، انما تصف سرعة واحتمالات بعض الظواهر المشتركة داخل المادة . لم يستطع ابداً الاخذ بهذه الفكرة من « واقع »

---

(١) رسالة إلى ماكس بورن ، ٧ تشرين الثاني ١٩٤٤ ، ذكر هات . ت . كاهان . فلسفة اينشتاين .

(٢) اينشتاين : كيف أرى العالم ، ص : ١٥٥ ..

(٣) المرجع السابق ، ص : ٣٥ .

(٤) اينشتاين وإينفلد : تطور الافكار في الفيزياء ، ص : ٢٨٩ .

يكـون ، بذاتـه وبالنتيجـة ، نسيج احتمـالات . « بالمقـابل ، يضيف ، لا يسعني الاستناد الى اية حجة منطقية للدفاع عن قناعاتي ، عدا اصبعي الصغير ، الدليل الضعيف والوحيد على رأي راسخ بقوة في جلدي»[1] . لم تكن الدعابة بالنسبة لاينشتاين استـدارة ، كان يجعـل منها مـركبةً ضـرورية لمفهـومه للعـالم ، وسيلة معرفة تقريباً . كانت الدعابة بالنسبة له صيغة التأكيدات المجازفة . أما « اصبعه الصغير » ، فقد كان الوعي ، التناقضي والذي لا يكبح عند الفيزيائي الخلّاق ، بالوصول الى واقع باختراع حر مع ذلك . يعتقد اينشتاين أنه ، للاختباء جيداً ، ينبغي ان يكون الله « مصطنعاً » أو ملطّفاً . انما لن يوجد الهٌ سيء . كان يمسك اذن بطرفي السلسلة ، ـ مثال معرفة الفيزياء الكلاسيكية وطريقته الخاصة « التأملية بوحشية » ، الثورية . اما فيزيائيو الجيل اللاحق فقد ارخى معظمهم الطرف الأول .

التقاء التأمل والواقع الذي يطرحه اينشتاين كمسلمة ، مثل سرٍ صافٍ ، لا يتردد الجمهور من جهته ، في اعتباره معجزة . ان علماً يشوش بديهات الرأي العام ، وقادراً في الوقت نفسه على تغيير العالم ، يثير حتماً نوعاً من الخرافة ، حتى لـدى الشهود الاكثر ثقافة . يحتج اينشتاين : ليس بالـهِ ، لا تُوجَّه هذه التقاريظ المبالغ فيها اليه ، بل « الى جناسي الوهمي الذي ينغص حياتي بالأخص »[2] لا يُصدق ، أو تنمي بالاحـرى بساطتـه

---

(١) إلى ماكس بورن ، ٣ كانون الأوّل ١٩٤٧ . ذكرها كاهان .

(٢) رد على برنارد شو ، اورده انطونيا فالانتين : مأساة البرت اينشتاين ، ص ٩

اسطورته : بما انه مندهش هكذا من مجده ، وبما أنه لا يصر عليه ، فذلك ان نبوغه ليس تماماً هو . اينشتاين هو بالاحرى الموضع المكرَّس ، بيت قربان عملية فوطبيعيةٍ ما . « ان هذا الانفصال تامٌ الى حد أنه ينبغي احياناً ، ونحن نعاشره ، ان نتذكر اننا فعلاً ازاءه . نعتقد اننا نخادن ليًّا . . . وردتني ، حتى ، الريبة غير المعقولة بأنه يعتقد نفسه شبيهاً للآخرين »[1] . كان لويس الرابع عشر يقول بهدوء : « يجب الاقرار بأن راسين كان فعلاً نبيهاً » ، ولم يكن فييت ، ديكارت ، لايبنتز فو بشراً بالنسبة لمعاصريهم . لم يكن الكاتب الكبير أو العالم الكبير ، في عصر كان يؤمن بمصدر أبدي لكامل افعالنا التعبيرية ، سوى الانسان الماهر ما يكفي لالتقاط بعض هذه الكلمات أو بعض هذه القوانين المنقوشة في الأشياء . يجب أن يكونوا ، عندما لا يعود هناك عقلٌ كوني ، مجترحي معجزات .

مع ذلك فلا يوجد اليوم ، مثلما في الماضي ، سوى معجزة واحدة ـ ذات شأن حقاً ـ ، هي انّ الانسان يتكلم أو يحسب ، أي انه ، بتعبير آخر ، كوَّن هذه الأعضاء العجيبة ، اللوغاريتم ، اللغة ، اللذين لا يبتذلان ، انما بالعكس ينموان بفعل الاستخدام ، القادرين على عمل غير محدود ، القادرين على اعطائنا أكثر مما نضع فيها ، وذلك من غير أن يكفا عن الارتباط بالاشياء . إنما ليس لدينا نظرية دقيقة للرمزية . يُفضّلُ

(١) أ . فالانتين : مأساة البرت اينشتاين .

إذن التحدث عن لا أدري أي قوة غريزية من شأنها ، عند اينشتاين ، ان تحدث نظرية النسبية كما تحدث فينا التنفس . بإمكان اينشتاين الاحتجاج طبعاً : يجب ان يكون مصنوعاً بشكل مختلف عنّا ، يجب أن يكون له جسمٌ آخر ، ادراكات اخرى ، ومن ضمنها ، لحسن حظه ، النسبية . يمدده اطباءُ أميركيون على سرير ، يغطون بالمكشافات جبهته الكريمة ، ثم يأمرونه : « افعل كذا أو عد : واحد وعشرون ، اثنان وعشرون » ، وكما لو كانت النسبية موضوع حسٍ سادس ، رؤ يا طوباوية ، كما لو كان لا يلزم لنفكر بالنسبية عندما تكون اينشتاين ، نفس القدر من الطاقة العصبية ، والتي توصلها حلقات بنفس الدقة ، لنتعلم الكلام عندما نكون رضّعاً . لا يفصلنا سوى خطوة واحدة عن شطط الصحفيين الذين يستشيرون النابغة حول المسائل الأكثر غرابة عن ميدانه : على كل حال ، بما أن العلم اجتراح المعجزات ، فلماذا لا يجترح معجزة اضافية ؟ وبما أن اينشتاين بالذات اظهر ان حاضراً هو الى حد بعيد معاصر لمستقبل ، فلماذا لا تُطرح عليه الاسئلة التي كانت تطرح على الدلفية ؟

ليست هذه الحماقات خاصة بالصحافة الغربية . ففي الطرف الآخر من العالم ، تنم كذلك التقويمات السوفياتية لعمل اينشتاين (قبل إعادة الاعتبار الحديثة) عن اخفائية . أن تدان على أنها « مثالية » أو بورجوازية » فيزياء لا يؤخذ عليها على كل حال أي تفكك ، أي تناقض مع الوقائع ، معناه افتراض شيطانٍ ماكرٍ تائه في بُنى الرأسمالية التحتية ويهمس في اذن اينشتاين بأفكار

مشبوهة هذه المرة ، ـ معناه ، من ناحية مظاهر مذهب اجتماعي عقلاني ، انكار العقل حيث يسطع بوضوح .

إن عمل اينشتاين التأملي بوحشية ، سواءٌ مُجِّد أم رُدِع ، من أقصى العالم الى اقصاه ، ينمي الجهل . نقول مرة أخرى إنه لم يصنع شيئاً لنعصرن فكره ، يبقى كلاسيكياً . إنما ألم يكن ذلك سوى حظ انسان كريم النسب ، قوة تقليد ثقافي كبير؟ وعندما يستنفد هذا التقليد ، الن يمكن العلم الجديد أن يكون ، لمن ليسوا فيزيائيين ، سوى امثولة لاعقلانية ؟ . .

التقى اينشتاين ، في ٦ نيسان عام ١٩٢٢ ، برغسون في جمعية الفلسفة في باريس . كان برغسون قدم (ليستمع) . لكن ما حدث أن النقاش انحط . فقرر عندئذٍ أن يقدِّم بعض الأفكار التي كان في معرض الدفاع عنها في « ديمومة وتزامنية » ، ـ واقترح بالنتيجة على اينشتاين وسيلة لتجريد نظريته من ظاهرها التناقضي وللتوفيق بينها وبين الناس العاديين . فليكن ، على سبيل المثال تناقض الأزمنة المتعددة الشهير ، المرتبط كل (زمان) منها بمكان وقوف المشاهد . اقترح برغسون أن تُميِّز هنا الحقيقة الفيزيائية والحقيقة بلا زيادة . إذا كان ، في معادلات الفيزيائي ، متغيرٌ ما ، اعتدنا تسميته زماناً لأنه يرقم اوقاتاً مرَّت ، يبدو مترابطاً مع نظام الاسناد حيث نقف ، فلن يُنكر أحدٌ على الفيزيائي حق القول إن « الزمن » يتمدد أو يتقلص حسب النظر اليه هنا أو هناك ، وانه يوجد بالتالي عدة « أزمنة » . لكن أهو يتحدث عندئذٍ عما يسميه الناس الآخرون بهذا الإسم ؟ أيبقى هذا المتغير ، هذه الكينونة ، هذا

التعبير الرياضي يشير الى الزمان ، ما لم نُعره خصائص زمانٍ آخر ـ الوحيد الذي هو تتابع ، سيرورة ، ديمومة ، بالخلاصة الوحيد الذي هو حقاً زمان ـ اختبرناه أو ادركناه قبل كل فيزياء ؟

يوجد في حقل ادراكنا احداث متزامنة . من جهة اخرى ، نرى فيه كذلك مُشاهدين آخرين يتعدى حقلهم على حقلنا ، نتصور آخرين أيضاً يتعدى حقلهم على حقل الأولين ، ونتوصل على هذا النحو إلى بسط فكرتنا عن المتزامن على احداث مهما كان احدها بعيداً عن الآخر ، ولا تتعلق بنفس المُشاهد . هكذا يكون هناك زمانٌ وحيدٌ للجميع ، زمانٌ عامٌ واحدٌ . ليس هذا التأكيد معتدىً عليه ، فهو حتى مضمرٌ ، عبر حسابات الفيزيائي . عندما يقول إن زمن بيار ممدَّد أو مقلص في نقطة تواجد بول ، فهو لا يعبر أبداً عن المعيوش من قبل بول ، الذي يدرك من جهته ، كل الاشياء من وجهة نظره ولا يحق له أبداً بالتالي ، أن يحس بالزمان الذي يجري فيه ومن حوله بشكل مختلف عما يحسه بول بالنسبة لزمانه . يعير الفيزيائي تعسفياً لبول الصورة التي يكونها بيار عن زمن بول . بمطلق رؤى بيار الذي له مصلحة مشتركة معه . يفترض نفسه مُشاهداً للعالم كله . يفعل ما يُلام كثيراً عليه الفلاسفة . ويتحدث عن زمان ليس زمان أحد . ينبغي أن نكون هنا ، يقول برغسون ، أكثر اينشتاينية من اينشتاين .

أنا رسام ، وعليّ تصوير شخصيتين ، جان وجاك ، اللذين

يقف أحدهما بقربي ، بينما الآخر على بعد مئتين أو ثلاثماية متر مني   سأرسم الأول بحجمه العادي وسأختزل الآخر الى حجم قزم . إذا كان فلانٌ من زملائي ، موجوداً على مقربة من جاك ويريد كذلك رسم الاثنين ، فسيفعل عكس ما فعلت أنا ، سيظهر جان صغيراً جداً وجاك بحجمه العادي . سيكون على أي حال كل منا محقاً . لكن هل يحق لنا ، كوننا محقين كلانا ، أن نستنتج أن جان وجاك ليس لهما القامة السوية ، ولا قامة قزم ، أو أن لهما الواحدة والأخرى معاً ، أو أن الأمر كما نشاء ؟ بالطبع لا . . . « فتعددية الأزمنة التي احصل عليها هكذا لا تمنع وحدة الزمان الواقعي ، انها تفترضها بالأحرى ، كما أن نقصان القامة مع المسافة على سلسلة لوحات حيث ارسم جاك على مسافات مختلفة ، يشير إلى أن جاك يحتفظ بنفس الحجم »[1] .

فكرةٌ عميقة : العقليةُ ، الشاملُ وقد أُشيدا مجدداً ، وليس على الحق الالهي لعلم دوغماتي ، انما على بدهية وجود عالم واحد القبعلمية هذه ، على هذا العقل قبل العقل المتضمن في وجودنا ، في تجارتنا مع العالم المدرك ومع الآخرين . يلاقي برغسون ، بكلامه هذا ، كلاسيكية اينشتاين . كان بالامكان مصالحة النسبية مع عقل كل الناس ، لو قبلنا فقط ان نعتبر الأزمنة المتعددة تعابير رياضية ، وأن نميّز ، دون أو ما وراء صورة العالم الفيزيو- رياضية ، نظرة فلسفية للعالم هي في الوقت

---

(١) برغسون : ديمومة وتزامنية، ص ١٠٠- ١٠٢

نفسه نظرة الناس الموجودين . لو فقط قبلنا أن نجد عالم ادراكنا المحسوس مع آفاقه ، وأن نحدّد فيه بناءات الفيزياء ، لكان بوسع الفيزياء ان تطور بحرية تناقضاتها من غير أن تسمح بالجهل .

بماذا سيردّ اينشتاين ؟ لقد استمع جيداً ، كما تُبينُ كلماته الأولى : « تُطرح المسألة اذن على الشكل التالي : هل زمن الفيلسوف هو نفس زمن الفيزيائي »[1] ؟ لكنه لم يوافق على هذا . كان يسلِّم بلا شك بأن الزمن الذي اختبرناه ، الزمن المدرك ، هو في منطلق مفاهيمنا للزمان ، وأنه أوصلنا إلى فكرة زمان وحيد من اقصى العالم الى اقصاه . بيد أن هذا الزمان المعيوش لا أهلية له ما وراء ما يراه كلٌ منّا ، ولا يسمح بأن نبسط على العالم بأسره مفهومنا الحدسي للمتزامن . ولا يوجد اذن زمنٌ للفلاسفة » . والعلم وحده هو الذي ينبغي أن يُسأل عن الحقيقة حول الزمان كما حول كل الأمور الأخرى . ثم ان اختبار العالم المدرك مع بديهاته ليس سوى تمتمةٍ قبل كلمة العلم الواضحة .

فليكن . غير ان هذا الرفض يضعنا وجهاً لوجه مع أزمة العقل . لا يقبل العالم بالتعرّف الى عقل آخر غير عقل الفيزيائي ، واليه يعود كما في عهد العلم الكلاسيكي . والحال ان هذا العقل الفيزيائي ، المضفى عليه وقاراً فلسفياً ، يحفل

(١) نشرة جمعية الفلسفة الفرنسية، ١٩٢٢، ص ١٠٧.

بالتناقضات ، ويتقوّض ، مثلاً ، عندما يُعلِّم ان حاضري متزامنٌ مع مستقبل مُشاهد آخر ليس بقريب مني ، ويهدم هكذا معنى المستقبل نفسه . . .

كان اينشتاين الفيلسوف ، لأنه بالضبط يحتفظ بالمثال العلمي الكلاسيكي ويطالب للفيزياء بقيمتها ، لا كتعبير رياضي وكلغة ، انما كتدوين مباشر للواقع ، محكوم عليه بالتناقض الذي لم يسع اليه أبداً كفيزيائي ولا كإنسان . فليس بالمطالبة بنوع من الحقيقة الماورائية أو المطلقة للعلم نصون قيم العقل التي علّمنا إياها العلم الكلاسيكي . يضم العالم ، علاوة ، على العصابيين ، عدداً لا بأس به من « العقلانيين » الذين هم خطرٌ على العقل الحيّ . وترتبط ، بالعكس ، عافية العقل بتجدّد معنىً فلسفي يؤيد ، بالتأكيد ، التعبير العلمي للعالم ، انما في نظامه ، في وضعه ضمن العالم الانساني بأكمله .

قراءة مونتاني[1]

« التزم بصعوبة »
(دراسات ، ٣ ، ٨)
« تجب الحياة بين الاحياء »
(دراسات ، ٣ ، ٨)

يُظن أن كل شيء قد قيل لدى القول إنه شكوكيٌ ، أي انه يتساءل ولا يجيب ، رافضاً حتى الاقرار بانه لا يعرف شيئاً ، ثابتاً عند « الماذا اعرف؟ » الشهيرة . لا يفسِّر هذا كله الكثير . للشكوكية وجهان . يعني أن لا شيء صحيحٌ ، لكن أيضاً أن لا شيء خاطئٌ . يرفض على انها خُلْفٌ كل الآراء وكل السلوكات ، لكنه يحرمنا هكذا من الوسيلة لرفض أي منها على انها خاطئة ، يوحي ، بتقويضه الحقيقة الدوغمانية ، الجزئية أو المجردة ، بفكرة حقيقةٍ كلية ، مع كل المظاهر والوساطات الضرورية . اذا كان يضاعف التضادات والتناقضات ، فلأن

(١) اقرأ في زدني علمًا : مونتاني : حياته ، فلسفته ،منتخبات رقم ٥٠ (الناشر)

الحقيقة تقتضي ذلك . يبدأ مونتاني بتعليم ان كل حقيقة تتناقض ، وقد ينتهي ربما الى الاقرار بأن التناقض حقيقةٌ . « اتناقض على غير هدى ، بيد أن الحقيقة ، كما كان يقول ديماد (Demade) ، لا اناقضها ابداً » . اولى واهم التناقضات هي تلك التي يكتشف بها رفضُ كل حقيقة نوعاً جديداً من الحقيقة . سنجد اذن كل شيءٍ عند مونتاني ، شكاً راسياً على ذاته ولا نهاية له ، الدين ، الرواقية . لا جدوى من الزعم انه يستبعد أو يتبنى احد هذه « المواقع » على انه له . لكن ربما يجد بالنتيجة ، في هذه الذات (Soi) الملتبسة ، المعرَّضة لكل شيء ، والتي لم ينه ابداً استكشافها ، موضع كل الابهامات ، سر كل الأسرار ، وشيئاً ما أشبه بحقيقة اخيرة .

وعيُ الذات ثابتتُه ، مقياسُ كل المذاهب بالنسبة له . بالامكان القول انه لم يخرج أبداً من دهشة معينة أمام ذاته تصنع جوهر عمله وحكمته كله . لم يكلّ ابداً من معاناةِ مناقضةِ « كائن واع » . فنحن ، في كل لحظة ، في الحب ، في الحياة السياسية ، في حياة الادراك الصامتة ، نلتحم بشيءٍ ما ، نجعله شيئنا ، ومع ذلك ننسحب منه ونبقيه بعيدا ، والاّ لما عرفنا شيئاً عنه . سيذلل ديكارت المناقضة وسيجعل الوعي ذهناً : ليست ابداً العين التي ترى نفسها . . . ، انما الذهن ، الذي وحده يعرف . . . العين وذاته[1] . وعي مونتيني ليس على الفور ذهناً ، فهو مقيَّدٌ وحرٌّ في نفس الوقت ، وينفتح ، في فعلٍ ملتبسٍ واحدٍ ، على أشياء خارجية ، ويختبر نفسه غريباً عنها .

---

(١) ليون برونشفيك : ديكارت وباسكال قارئا مونتاني .

لا يعرف هذا المكـان الثابت هـذا الامتلاك للذات ، الـذي سيكون الفهم الديكارتي . ليس العالم بالنسبة له نظام أشياء لديه في سرِّه فكـرة عنه ، ليست الانا بالنسبة له صفاء وعي عقلي . نحن ، بنظره ـ كما بنظر باسكال لاحقاً ـ ، معنيون بعالم ليس لدينا مفتاحه ، كذلك غير قادرين على البقاء في ذواتنا وفي الأشياء ، مُرجَعون منها الينا ومنّا اليها . يجب تصحيح وحي دلفيا . جيدٌ أن نعاد الى ذواتنا ، لكننا لا نهرب منه أكثرْ من الاشياء . « انه دائمًا غرورٌ بالنسبة لك ، في الداخـل كما في الخارج بيد أنه أقل غروراً عندما يكون أقل امتداداً . باستثنائك انت ، أيها الانسان ، يقول هذا الآله ، كل شيء يدرس نفسه أولاً وله ، وفق حاجته ، حدودٌ لاعماله ولرغباته . لا يوجـد شيٌء واحد فارغٌ مثلك ومعوزٌ مثلك ، يكتنف الكون ، انت المستقصي بغير معرفة ، القاضي بغير قضاء ، ومهما حدث لعوب الهرجة » . فالوعيُ ، تجاه عالم الاشياء أو حتى الحيوانات الثابتة في طبيعتها ، فارغ وشَرِهٌ : هو وعيٌ لكل شيء لانه ليس شيئاً ، يهتم بكل الاشياء ولا يتمسك بأي منها . توشـك افكارنـا ، المرتبطة بالرغم من كل شيء بهذا المدّ الذي تريد اغفاله ، ان تكون اقنعةً وراءها نخفي كائننا ، بدل ان تكون حقيقة انفسنا . فمعرفة الذات عند مـونتاني حوارٌ مع الذات ، انها استجواب موجَّه الى هذا الكائن الأكمد . والذي منه تنتظر الردّ ، انها أشبه « ببحثٍ »[1] أو « باختبار » لذاتـه . يحدد لنفسـه تحقيقاً

(١) « لو امكن لنفسي ان تتوطد ، لما كنت أتدرب ، اتحوّل ، فهي دائمًا في تعلم واختبار » (٣ ، ٢) .

بدونه يمسي صفاء العقل وهميا وبالنتيجة ملوّثاً . نتعجب لكونه اراد أن يقـول حتى تفاصيـل مزاجـه وطبعه . ذلـك أن كل مذهب ، منفصل عما نفعله ، يهدد ، بنظره ، بأن يكون كاذباً ، وقد تخيل كتاباً حيث لمرة واحدة تجد فيه تعبيرها لا افكاري فقط ، انما ايضاً الحياة عينها حيث تظهر والتي تغير معناها .

. يجد اذن ، تحت الفكرة الواضحة والتأمل ، تزامنية تغزر بـالآراء ، بالاحـاسيس ، بالافعـال المتعذّر تبـريرهـا . « سئل ميسون ، احد الحكماء السبعة . . . ، عـما يضحكه لـوحده ، فأجاب : « من هذه النفس (même) أضحك لوحدي » . كم من الحماقات اقول واردد كل يوم حسبي أنا ، وبطيبة خاطر اذن كم هي أوفر حسب الغير» . هناك جنونٌ من جوهر الوعي ، هو قدرته على ان يصبح أي شيء ، على أن يصنع ذاته . لا حاجة ، كي نضحك لوحدنا ، لسبب خارجي ، يكفي أن نفكر أنه بإمكاننا الضحك لوحدنا وأن نكون مجتمعاً لانفسنا . يكفي ان نكون مزدوجين وأن نكون وعياً . « إنما يلاحظ على أنه نادرٌ عند برسيه (Persee) ملك مقدونيا ، من أن روحه ، غير المتعلقة بأي وضع ، كانت تسير تائهة بين أنواع الحياة وممثلة عادات غريبة ومتشردة الى حد أنها (روحه) لم تكن لتُعرَف لا منه ولا من أي انسـان آخر ، يبدو لي تقريباً يصحّ على كل الناس . ـ نفكر دائمًا في مكان آخر » ، ولا يمكن أن يكون الأمر مختلفاً : ان نكون واعين يعني من ضمن ما يعني ان نكون في مكان آخر .

فالقدرات نفسها الموجودة عند الحيوان والتي نردها للجسد

تُغير في الانسان وتُشوّه لأنها مأخوذة في حركة وعي . نرى كلاباً تنبح حالمة ، عندها اذن صُوَرٌ . لكن للانسان أكثر من بعض الصور المرسومة في دماغه . بوسعه ان يعيش في موطن الخيال . انه لمشهد مذهل مشهد الكوميديين المنسجمين في دور حزن الى حد أنهم يبكون كذلك في المنزل ، أو مشهد رجل بمفرده يخلق جماعة من حوله ، يكشر ، يندهش ، يضحك ، يصارع وينتصر في هذا العالم غير المرئي ، او هذا الأمير الذي يأمر بقتل أخيه الحبيب بسبب حلم شرير ، ذاك الآخر الذي ينتحر لأن كلابه تموتْ . ينبغي على الجنس ، من زاوية الجسد وحده ، الاّ يعطي سوى لذة محدّدة ، شبيهة بلذات الوظائف الأخرى . لكن « هذا القسم من جسدنا كان يؤلّه في معظم انحاء العالم . ففي المقاطعة نفسها ، كان البعض يسلخونه ليقدّم منه هدية ولتكرس به قطعة أرض ، بينما البعض الآخر كان يقدم ويكرس زرعةً . في مقاطعة أخرى ، كان الشبان يتثاقبونه علانية ، ويفتحون ثغرات في مناطق عديدة بين اللحم والجلد ، ثم يخرقون هذه الفتحات باسياخ ، طويلة وغليظة قدر طاقتهم على تحمل الألم ، ثم تقدم هذه الأسياخ بعد النار قرباناً لالهتهم ، الذين كانوا يُعتبرون قليلي النشاط وقليلي العفة اذا ذُهلوا من قوة هذا الألم الفظ » . هكذا تُحمل الحياة خارج نفسها ، فأقصى اللذة يشبه الألم . « فالطبيعة نفسها ، تلصق بالانسان غريزةمالا انسانية » . ذلك ان جسدنا ووظائفه الهادئة تخترقها القوة التي لدينا في أن ننذر أنفسنا لشيء آخر وأن نعطي أنفسنا مطلقات . على أي حال ، لا يوجد رغبة تكتفي بالجسد فقط ، ولا تبحث خارجه

عن رغبة أخرى أو عن قبول . « هكذا ، يقول هؤلاء الارادة هي التي يتعهدون وهم مُحقّون . . . استفطع أن أتخيله جسمي جسمًا خالياً من الحنان » . الحب ليس جسدياً فقط لأنه يهدف أحداً ما ، وليس روحياً فقط لأنه يهدفه في جسده . عندما يتحدث مونتاني عن الانسان ، فكلمة « غريب » هي التي تتكرر غالباً . أو « غامض » . أو « وحش » . أو « معجزة » . « أي حيوان وحشي يرتكب الفظاعات بحق نفسه ، لذّاتُه ترهق كاهله ، ويمكث في البؤس ! .

سيلاحظ ديكارت باختصار اتحاد النفس والجسد وسيفضّل تَـذَهُّنَهما منفصلَين لانهما في هذه الحال واضحَين للفهم أما « امتزاج » النفس بالجسد فهو ، بالعكس ، ميدان مونتاني ، فهو لا يحفل الا بوضعنا الواقعي ، ويصف كتابه بأوصاف لا تنتهي هذا الواقع التناقضي الذي نكونه . معنى ذلك انه يفكر بالموت ، اختبار تَجَسُّدِنا العكسي . لم يتوقف مرة ، خلال السفر ، في منزل من غير ان يتساءل اذا كان بوسعه ان يمرض فيه وأن يموت على راحته . « أحسُّ بالموت يقرصني باستمرار في حلقي أو في كلوتي . . . » لقد أجاد الكلام ضد توسط الموت . فهو يُشوِّه ويُخطِىء موضوعه ، لانه يتعلق بالموت البعيد ، ولان الموت البعيد اقسى ، كونه اينما كان في مستقبلنا ، من الموت الحاضر ، المتقدِّم على مرأى منا بصورة حَدَثٍ . ليس المقصود ان نُفسد حياتنا بفكرة الموت . فما يثير اهتمام مونتاني ليس حزن الموت ، بشاعته ، التنهدات الأخيرة ، الآلة المأتمية ، وكلها دوافع اعتيادية لمقالات في الموت ، صورٌ للموت برسم الاحياء .

« لا يعتبر هؤلاء الموت بذاته ، لا يقاضونه ابداً ، ليس هناك يوقفون فكرتهم ، انهم يركضون ، يقصدون كائناً جديداً » . اما اولئك الذين يستمعون الى تعازي الكاهن ، يرفعون عيونهم وايديهم الى السماء ، يصلّون بصوتٍ عالٍ ، « فهم يهربون من الصراع ، يحوِّلون اعتبارهم عن الموت ، مثلما نُضحِك الاطفال حين نريد حقنهم بإبرة » . يريد مونتاني أن نقيس اللاكائن بنظرة جامدة ، وأن نعرف الحياة مجرّدة تماماً بعد أن عرفنا الموت مجرداً تماماً . الموت هو « المشهد ذو الممثل الواحد » . يقتطع في الكتلة الغامضة من الكائن هذه المنطقة الخاصة التي هي نحن ، يضع في مصاف البديهيات الاولى هذا المنبع الذي لا ينضب في الآراء ، من الاحلام ومن الاهواء الذي كان يحرك سراً عرض العالَم ، وهكذا يعلّمنا أفضل من أي فصلٍ من الحياة القدر الاساسي الذي أوجدنا وسيزيلنا .

عندما يكتب : « أدرسُ نفسي اكثر من أي موضوع آخر ». هذه ماورائياتي ، هذه فيزيائي » ، ينبغي اخذ هذه الكلمات بحرفيتها . فالتوضيحات عن الانسان التي قد تعطينا اياها ما ورائيات أو فيزياء ، يرفضها مسبقاً ، لأن الانسان أيضاً هو الذي « يقيم الدليل على الفلسفات والعلوم ، ولأنها به تتوضح

---

(١) « يحدث لي ما يشبه الاحلام . عندما احلم اوصي ذاكرتي باحلامي (اذ انني احلم بطيبة خاطر انني احلم) ، لكنني اتصوّر جيداً في الغد الوانها كما لو كانت ، فَرِحَةً ، أو حزينة أو غريبة ، مع ذلك هكذا كانت ، بقدر ما اجهد نفسي للعثور عليه بقدر ما أغرقه في النسيان كذلك لا يبقى لي في ذاكرتي من هذه المقالات العرضية التي تقع تحت تصوري سوى صورة باطلة » .

لا بها يتوضح هو . لو اردنا مثلاً ان نعزل الروح والجسد بردهما الى مبدأين مختلفين ، فسنزيل ما يجب فهمه : « الـوحش » ، « المعجـزة » ، الانسان . بكـل صراحـة ، لا يمكن أن يكون الموضوع حلّ مشكلة الانسان ، المقصود لا يمكن ان يكون سوى وصف الانسان كمشكلة . من هنا هذه الفكرة عن بحث دون اكتشاف ، عن صيد دون طريدة ، التي ليست عيب هاوٍ ، انما الطريقة الوحيدة الملائمة عندما يكون المقصود وصف الانسان . « ليس العالم سوى مدرسة تحقيق » . من هنا أيضاً الانتباه الذي يعيره لسيلان الافكار ، لعفوية الاحلام ، والذي يجعله يستبق أحياناً طابع بروست ، ؛ كما لو أن الانتصار الوحيد على الزمان بات بالنسبة له في التعبير عنه .

ها هوَ بعد بمسيرتـه هذه ، وبـاعتبار مـا في الانسان من عرضي وغير مكتمل ، في مقابل الدين ، ان كان الدين توضيحاً ومفتاحاً للعالم . مع أنه يضعه غالباً خارج ابحاثه ومراميه ، فلا شيء مما يقوله يحمل على التصـديق[1] . « نحن وسط ترب وجلّة العالم ، ملتصقين بجزء العالم الاكـثر موتـاً وأسناً » . فغـريزة الحيوانات اكثر كمالاً من عقلنا . ديننا عـلى سبيل العـادة : « نحن مسيحيون تمامـاً مثلما نحن بيريغـورديون أو المـان » . فالختان ، الصـوم ، مواعظ الصـوم ، الصليب ، الاعتراف ، عزوبية الكهنة ، استخدام لغة مقدسة في العبادة ، تجسّد الله ،

---

(١) جمع ليون برونشفيك سلسلة من المقتطفعات بهذا الخصوص ، مؤثرة جداً (ديكارت وباسكال قارئا مونتاني ، ص ٥٦ ـ ٥٧

المطهر ، كل عناصر المسيحية هذه موجودة في الديانات الوثنية . تُركّب المعجزات في كل قرية على مرأى منا بالجهل وبالروايات التواترية . تتحدث اسطورة افلاطونية عن ولادة سقراط من عذراء زارها ابولون . فُتِّش وعُثر في هومير على كل الالهامات والتنبؤات التي كنا نحتاجها . ليست اجمالاً الديانة الموحى بها مختلفة كثيراً عما يظهره جنون البشر على الارض . يبقى ان نعرف اذا كان يجب ان نستنتج ، كما يستنتج احياناً مونتاني ، ان الديانات البربرية باتت موحاة ، ـ او ان ديانتنا ما زالت بربرية . كيف يُشَكِّكُ بجوابه عندما يأخذ حتى على سقراط الهات وحيه وشطحاته ؟ يقابل ، في الاخلاق كما في المعرفة التحامنا الارضي بكل صلة فوطبيعية . بالامكان ، يقول ، التوبة عن فعل ما ، انما لا يندم المرء على كونه ذاته ، وهذا مع ذلك ما ينبغي فعله حسب الديانة . لا يوجد ولادة جديدة . لا يمكننا الغاء شيء منا : « افعل على سبيل العادة كاملاً ما افعله وامشي بلا مرونة ولا جمال » . يستثني حالة بعض البشر الذين باتوا يعيشون الابدية ، انما يلقي ظلال الشك حولهم عندما يضيف : « فيما بيننا ، شيئان رأيتهما دائمًا في اتفاق فريد : الآراء الفوسماوية والعادات الارضية » .

ما يحتفظ به من المسيحية ، انما هو نذر الجهل . لماذا افتراض رياء في الاماكن التي يضع فيها الدين فوق النقد؟ يصلح الدين في هذا ، وهو انه يحتفظ بمكان للمُستغرب ويعلم أن مصيرنا مُعَمّى . تعتبر كل الحلول التي يقدمها للغز متعارضة مع وضعنا الوحشي . انه مُشادٌ ،كتساؤلٍ ، شرط أن يبقى بدون

جواب . انه احد انماط جنوننا وجنوننا جوهري بالنسبة لنا . لا يسعنا ، عندما نضع في وسط الانسان ، لا الفهم الراضي عن ذاته ، بل وعياً يُدهَشُ من ذاته ، أن نلغي الحلم بوجهٍ آخر للاشياء ، ولا حبس التضرع الصامت الى هذا الماوراء . ـ الأكيد اننا ، إنْ كان هناك عقلٌ ما لكون ، لسنا في اسراره ، وعلينا أن ندير على كل حال حياتنا حسبنا . . . « اترك نفسي بجهل وبلا مبالاة انقاد لقانون العالم العام . سأعرفه عندما أحسُّ به » . من يجرؤ على لومنا لتمتعنا بهذه الحياة وبهذا العالم اللذين يشكلان افقنا ؟ .

لكن الا ينبغي ، إنْ رفضنا الهوى الديني ، أن نرفض كل الاهواء الاخرى ؟ يتحدث غالباً مونتاني عن الرواقيين ، ولصالحهم . إنه يلجأ ، هو الذي طالما كتب ضد العقل وأظهر جيداً اننا لا نستطيع في أي حال الخروج من الرأي للنظر في فكرة وجهاً لوجه ، الى « زرعة العقل الشامل المطبوعة في كل انسان غير مُفسَد » . كما يوجد عنده الابتهال الى آله مجهول ، يوجد كذلك الابتهال الى عقل مستحيل . حتى لو أن ما من شيء« بمقدورنا كلياً ، حتى لو كنا غير قادرين على حكم الذات ، الا ينبغي على الأقل أن ننسحب ، أن نكوِّن مختصراً من اللامبالاة منه سنعتبر افعالنا وحياتنا « ادواراً » لا أهمية لها ؟ .

هذا موجودٌ عند مونتاني من ضمن اشياء أخرى . « يجب ان نعير ذاتنا للغير والاّ نعطيها الاّ لذاتنا » . فالزواج مثلاً نظام

له قوانينه وشروط توازنه . من الجنون ان يحشر الهوى فيه . ليس الهوى الذي « يجعلنا عبيداً للغير » مقبولاً الاّ كممارسة حرة وارادية . يتحدث احياناً مونتانى عن الزواج كوظيفة جسدية تتعلق بعلم الصحة ، ويحدث له احياناً ان يعامل الجسد كإوالية ليس علينا ان نخلق قضية مشتركة معها . سيضع ، بالاولى ، الدولة في عداد هذه الاجهزة الخارجية التي نجد انفسنا بالصدفة موصولين بها والتي ينبغي علينا ان نسير وفق قوانينها من دون أن نضع فيها أي شيء منّا . يسود دائمًا في علاقاتنا مع الغير الخيال والوقار . واكثر أيضاً في الحياة العامة . فهذه الأخيرة تجمعنا بمن لم نخترهم ، وبكثير من الحمقى . والحال ، « انه يستحيل التعامل بصدقٍ مع أحمق . ليس حكمي فقط هو الذي يُفْسَد على يد معلّم متهوِّر على هذا النحو ، انما وعيي أيضاً » . أُصبح ، في الحياة العامة مجنوناً مع المجانين . يشعر مونتاني بقوة بوجود أذية في الاجتماعي : كلٌ يضع هنا مكان افكاره انعكاسها في عيون وكلمات الغير . لم يعد هناك حقيقة ، لم يعد يوجد ، سيقول باسكال ، قبول للذات من الذات . كل واحد مُؤلِين بمعنى الكلمة الحرفي . فلننسحب من هناك . « يتطلب الصالح العام ان نخون وأن نكذب وأن نذبح ، فلندع هذه المهمة لاناس أكثر طواعية وأكثر ليونة » . صحيح انه لا يمكننا دائمًا التمنع ، وانه على كلٍ إغضاءً ، وانه بالنتيجة يجب وجود رجال دولة أو « امير » . ماذا يستطيعون ؟ سيكون على الأمير ان يكذب ، أن يقتل ، أن يخدع . فليفعل ، انما ليعْلَم ماذا يفعل ، ولا يقلبن الجريمة فضيلة . « اي دواءٍ ؟ لا دواء ، اذا

كان حقاً محشوراً بين الطرفين ، فكان ينبغي أن يفعل ، لكن اذا فعل ذلك دون تحسّر ، اذا لم يثقل ما فعل ضميره ، فذلك علامة على ان ضميره في حالة سيئة » . وماذا بشأننا نحن من نتطلّع ؟ لم يبق لنا ، كما سيقال لاحقاً ، الاّ أن نطيع محتقرين . يجب الاحتقار لأن الدولة ضد كل ما يُعتبر في العالم : ضد الحرية ، ضد الوعي . انما الطاعة واجبة ، لأن هذا الجنون هو قانون الحياة الجماعية ويكون بمثابةِ جنون آخر عدم معاملة الدولة وفق قوانينها . مع ذلك يضع افلاطون الفيلسوف في الحكم ، يتخيل مدينة عادلة ، يتعهد ببنائها . « لكن هل يوجد ضررٌ ما في شرطة ترى أن تُقاتل بمخدر قاتل على هذا النحو؟ . . . افلاطون . . لا يرضى باعتماد العنف في بلده الهادىء لشفائه ولا يقبل الاصلاح الذي يكلّف دماً ويهلك مواطنين ، واضعاً هكذا واجب رجل خير ، في هذه الحال ، في ترك كل شيء هناك . . . » من الخلف ان يراد بالعقل تنظيم تاريخٍ مصنوعٍ من الصدق . . . « رأيت في عصري اكثر رؤوس هذه المملكة حكمة مجتمعة ، باحتفال كبير بنفقة عامة ، من أجل معاهدات واتفاقات ، القرار الحقيقي بشأنها كان مع ذلك يرتبط بكل سيادته برغبات حجرة السيدات وبهوى امرأة حمقاء » . لن يمكن ابداً للتوقع وللقوانين ان يُعادِلا تنوّع الحالات ، لن يستطيع العقل أبداً ان يعقل الحياة العامة . في عصر تنقسم فيه الى الف ازمة خاصة ، لا يظن مونتاني حتى بامكان ايجاد معنى لها . لا يمكن التصالح مع هذه البلبلة . الحياة وسط القضايا العامة تعني « الحياة حسب الغير » . ويميل مونتاني بالطبع الى ان يحيا حسب

ذاته . . .

هل مع ذلك هذا هو رأيه الأخير؟ لقد تكلم احياناً بشكل مختلف عن الحب ، عن الصداقة وحتى عن السياسة . لا يعني ذلك انه يتناقض في هذا . انما لأن التقسيم الرواقي الى خارج وداخل ، الى ضرورة وحرية ، هو مجردٌ ، أو يهدم نفسه بنفسه ، ولأننا لا انقسامياً في الداخل وفي الخارج . لا يمكن ان نطيع دائماً اذا احتقرنا ، ان نحتقر دائماً اذا كنا نطيع . هناك مناسبات حيث الطاعة هي القبول ، وحيث الاحتقار هو الرفض ، حيث الحياة المقسمة الى قسمين لا تعود ممكنة ، حيث لا يعود الخارج والداخل يتميزان . ينبغي علينا عندئذٍ الدخول في جنون العالم ، ونحتاج الى قاعدة لهذا الوقت بالذات . كان مونتاني يعرف هذا ، لم يتهرب . وكيف فعل ذلك؟ كان قد وصف الوعي ، حتى المنعزل ، الممتزج بالخلف والمجنون من حيث المبدأ . كيف يأمره بالبقاء في ذاته وهو الذي يعتقد بأنه كله خارج ذاته؟ لا يمكن للرواقية ان تكون سوى ممرٌ . تعلمنا بوجه الخارج ان نكون وأن نحكم ، لن يعرف أن يخلصنا منه . قد يكون اكثر خصوصية مونتاني في القليل الذي قاله لنا عن شروط ودوافع هذه العودة الى العالم .

ليس المطلوب الحصول بأي ثمن على خلاصة مطمئنة ، ولا ان ننسى في النهاية ما وجدناه خلال الطريق . انه لمن الشك سيأتي اليقين . اكثر من ذلك : انه الشك نفسه الذي سيتجلىّ يقيناً . يجب اذن قياس امتداده . فلنكرر كل ايمان هوى

ويضعنا خارج ذاتنا ، لا يمكننا أن نؤمن الاّ اذا توقفنا عن التفكير ، الحكمة « عزمٌ على التردد » ، تدين الصداقة ، الحب ، الحياة العامة . ها نحن قد عدنا الى انفسنا . وذلك لنجد فينا البلبلة أيضاً ، والموت ، في الافق ، وهو رمز كل البلبلات . لم يعد لحكيم مونتاني ، كما يُظَن ، المنقطع عن الآخرين ، المنقطع عن العالم ، لم يعد له من حوار الاّ حواره مع هذه الحياة التي يشعر بتفجرها الجنوني فيه لبعض الوقت ، من وسيلةٍ الاّ السخرية الأعم ، من دافعٍ الاّ احتقار الذات وكل الاشياء .

لماذا ، في هذه الفوضى ، لا يُتخلى ؟ لماذا لا يُؤخذ النموذج من الحيوانات ـ هذه الخيول التي تصهل ، هذه البجعات التي تُغنيّ وهي تموت ـ ، لماذا لا يُلتحق بها في اللاوعي ؟ يكون الافضل في ايجاد « الأمن الصبياني » ، جهل الحيوانات . أو في ان يُختَرَع ، ضد الاحساس بالموت ، دينٌ طبيعيٌ ما : « تغيُّبُ حياة هو انتقال الى الف حياة اخرى » .

هذه الحركة موجودة عند مونتاني . لكن هناك حركة أخرى أيضاً ، وايضاً غالباً ، لأنه اذا عرفنا ، بعد كل الشكوك ، أن كل محاولة للمعرفة تضاعف الاسئلة وتعتم ما تريد ايضاحه ، ولأن هيدرة الجهل تُنبت ، مقابل كل رأس مقطوعة ، ثلاثة رؤوس جديدة ـ يبقى أن نوضح انه يوجد آراء ، خُيِّل لنا في البدء اننا نمسك بحقائق ، ان الشك بحاجة لأن يُتَعَلم . « اعرف افضل ما هو انسانٌ مما اعرف ما هو حيوان فانٍ أو

عاقل » . سيتذكر ديكارت هذه الكلمة . يعني ان الحركة وتردّد الذهن هما نصف الحقيقة . اما النصف الآخر فهو هذه المعجزة في ان ذرابتنا توقفت وتتوقف أيضاً ، في كل لحظة ، عند مظاهر بامكاننا ان نبيِّن عدم صمودها للنقد ، لكنها على الأقل كانت تبدو حقيقة عدم صمودها للنقد ، لكنها على الأقل كانت تبدو حقيقة وقد أُعطينا فكرة عنها . فالفكر ، عندما يتساءل ، لا ينتهي من الاستمرار ومن التناقض ، لكن هناك فكر بالفعل ليس بلا شيء ، ويجب علينا تحليله . إن نقد المعرفة الانسانية لا يهدمها الاّ اذا احتفظنا بفكرة معرفةٍ كاملةٍ أو مطلقة ، اما اذا بالعكس خلّصنا (النقد) منها ، فعندئذ يصبح ، كممكن وحيد ، معادلَ مطلقٍ . لا ينزع النقد عن الاهواء قيمتها ، اذا مضى حتى يبيّن اننا لا نملك انفسنا وأن الهوى هو نحن . تصبح عندئذ دوافع الشك دوافع ايمان ، ليس لكل نقدنا من تأثير سوى في أن يجعل آراءنا اكثر دقة وأهواءنا فينا من خلال تبيانه لنا انها ملجانا الوحيد ، وأننا ، اذا حلمنا بأشياء أخرى ، لا نعود نتفاهم مع انفسنا . ان النقطة الثانية التي نحتاج اليها اذا اردنا وقف تَغَيُّرنا ، نجدها عندئذ ، لا في دين الطبيعة المرّ ، في هذه الالوهيّة التي تضاعف للاشياء اعمالها ، انما في واقع انه يوجد رأيٌ ، انه يوجد ظاهر حق وخير . ايجاد الطبيعي ، السذاجة ، الجهل ، معناه عندئذ ايجاد نعمة اليقينات الاولى ، في الشك الذي يحدق بها ويجعلها مرئية .

في الواقع ، لم يشك فقط مونتاني . فالشك فعلٌ ، لا يستطيع الشك اذن ان يحطم فعلنا ، عملنا ، الذي هو مصيبٌ

تجاهه . لقد تحقق بشغف المؤلِّف نفسه الذي اراد ان « يحيا حسب ذاته » من اننا ، من ضمن امور اخرى ، ما نحن للآخرين ، ومن ان رأيهم يطالنا في قلب ذاتنا . « اعود بطيبة خاطر من العالم الآخر ، يقول بغضب فجائي ، من سيشكلني بصورة مختلفة عما كنت ، ولو كان لتكريمي » . كان لابويسي (La Boetie) تماماً نوع الرابط الذي « يجعلنا عبيداً للغير » . لم يكن يعتقد بأنه يعرف نفسه افضل مما كان يعرفها لابويسي ، كان يعيش على مرأى منه ، استمر ، بعد وفاته انما من اجل معرفة نفسه كما كان يعرفها لا بويسي كان يتساءل مونتاني ويدرس نفسه ، « فوحده كان يحظى بصورتي الحقيقية وقد مضى بها . لهذا السبب احلُّ رموز نفسي ، بمثل هذه الغرابة » . نادراً ما نرى موهبة بمثل هذا التمام . ينبغي القول ، بعيداً عن كون صداقة لا بويسي حدثاً في حياته ، ان مونتاني ومؤلف « المقالات » ولدا من هذه الصداقة ، وأن الكينونة ، بالنتيجة ، وبالنسبة له هي الكينونة تحت نظر صديقه . ذلك ان الشكوكية الحقيقية حركة نحو الحقيقة ، ان نقد الاهواء حقدٌ على الاهواء الخاطئة ، وأن مونتاني ، ختاماً عرف ، في بعض المناسبات ، خارج ذاته رجالاً واشياء لم يفكر حتى بعدم قبولها لانها كانت رمز حريته في الخارج ، لأنه كان ، بحبه لها ، نفسه ذاتها ولأنه كان يجد نفسه فيها كما كان يجدها في نفسه .

ليس مونتاني بالنتيجة ، حتى في اللذة ، التي يتحدث عنها احياناً كطبيب ، كلبياً . « من الجنون أن تُشَدَّ كل افكارنا اليها وأن ننغمس فيها بانفعالات مجنونة وغير متحفظة . لكن من جهة

أخـرى ، ان نهتم بها دون حب ودون فـرض ارادي ، بهيئة مسرحيين ، للعب دور مشترك للعمر وللعُرف لا نضع فيه من ذاتنا سوى الكلام ، معناه ان نتدبّر ضمانها ، انما بكل جبن ، مثل ذاك الذي يتخلى عن شرفه أو عن مصلحته أو عن سروره خوفاً من الخطر ، اذ من الأكيد أن من يوقف مثل هذه الممارسة لا يستطيع ان يأمل منها أية نتيجة ترضي أو تؤثر في ساذجٍ » . يقول مونتـاني الشـائخ إن النجـاح في الاغراء يـرتبط بالـوقت المختار . انما ماذا تثبت هذه الحكمة المتأخرة ؟ لم يخطط غرامياته ابـداً ، وهو شـاب وعاشق ، كمعـارك أو من خلال تكتيـك معين . « كنت سيء الحظ غالباً ، انما كان يعوزني احياناً روح المغامرة ، يرعى الله من الشر مَنْ يمكنه أيضاً ان يهزأ منه ! يلزمه في هذا الجيل المزيد من الجسارة ، تلك التي يبررها قومنا بحجة النشاط ، انما لو نُظر اليها عن كثب لتبين انها صادرة بالاحرى عن الاحتقار . كنت اخشى بشكلٍ خرافيٍ ان اسيء الى الغير واحتـرم بطيبـة خاطـر ما أحب . عـلاوة على انـه في هـذه البضاعة ، من ينزع عنها الاحترام ، يُزِل رونقها . احب ان يُلعب فيها قليلاً دور الولد ، الفزع والخادم . اذا لم يكن ابداً في ذلك ، فان لي بعض مظاهر الخجل الاحمق الذي يتحدث عنه بلوتارك والذي جرحني ووصمني بأشكال مختلفة طيلة حياتي . . . انا حساسٌ جداً بالنسبة للدفاع عن رفض كما بالنسبة للرفض ، ويزعجني كثيراً أن ازعج الغير ، وفي المناسبات التي يـرغمني الواجب على اختيار ارادة شخص ما في شيء مريب أو مكلف بالنسبة له ، فانني اقوم بذلك بخجل ورغمًا عني . . . » هذا هو

كلبي لين جداً . لم تجعله الصدفة يحب عاشقاً كما أحب مصادقاً ، لكنه هو نفسه لا يمت الى الامر بصلة .

دخل ميدان الحياة العامة الفتّان ، لم يتجنب الأمر . « لا أريد ان نمنع عن الوظائف التي نتقلدها انتباهنا ، خطواتنا ، اقوالنا ، والعرق والدم ان لزم الأمر » . عيّنه الشعب عمدة مراراً . « ادين له بكل الخير الممكن ، وبالتأكيد ، لن اوفر شيئاً لخدمته اذا سنحت الفرصة . تحرّكت من اجله مثلما اتحرك من اجل نفسي » . كيف تدبّر الأمر ليعيش حياة عامة اذا كان مشمئزاً من السيطرة، خاملة كانت أم تقبلية؟ يطيع من غير ان يحب الطاعة ويأمر من غير ان يحب الأمر . لم يكن يرغب في ان يكون اميراً . فالأمير وحيدٌ . ليس انساناً ، لأنه لا يمكن أن يُناقَش . لا يعيش ، ينام ، لأن كل شيء يخضع أمامه . لكن الشغف بالطاعة كريه ايضاً ، ولا جدوى منه ؛ كيف يُقَدَّر من يستسلم جسداً وروحاً ؟ القادر على تسليم نفسه بلا شروط لسيد ، قادرٌ كذلك على تغيير السيد . اجل ، ينبغي اتخاذ موقف والمضي حتى آخر الاستنتاجات ، بيد أن الفرص الصحيحة ليست وافرة قدر ما يظن ويجب عدم الاختيار بسرور زائد ، لأن البدعة هي التي نكون نحبها عندئذٍ ، لا القضية الأم . « لست مثيراً لهذه العقبات والارتباطات النافذة والحميمة ، فالغضب والحقد ما وراء واجب العدالة وهما من الأهواء التي يستخدمها فقط اولئك الذين لا يتمسكون كثيراً بواجبهم من خلال العقل البسيط . . . يجب الاّ يسمّى واجباً (كما نفعل دائماً) حموضة أمعائية تولد من المصلحة والهوى الشخصيين ، ولا شجاعةً

سلوك خائن وخبيث . يسمّون اندفاعاً ميلهم الطبيعي الى العنف والخبث . ليست القضية هي التي تثير حميتهم ، انها مصلحتهم ، يسعّرون الحرب ، لا لأنها عادلة ، إنما لأنها حربٌ . عندما تستسلم ارادتي لحزب ، فما من فرض اعنف قد يتعفّن منه فهمي . من الممكن خدمة حزب وادانة ما يحدث فيه بشدة ، ايجاد ذكاء وشرف في العدو ، الاستمرار اخيراً بالكينونة في الاجتماعي . « استطعت ان اتعاطى الوظائف العامة من دون ان اتنازل قيد انملة عن اناي ، وأن اكرس جهدي للغير من دون ان انسحب من ذاتي » قد يقال ان هذه القواعد تشكل القناصة وليس الجنود . هـذا صحيح ، ومونتاني يعلم ذلك . بإمكانه احياناً وعن بينة أن يتكلّف الكذب ، لن يجعل من ذلك عادته وحياته . من سيرغب في الاستعانة بي حسب رأيي ، فليسلمني قضايا تحتاج حزماً وحرية ، ذات طابع مباشر وقصير ، وأيضاً خطير ، اذ قد استطيع شيئاً ما . اما اذا كانت طويلة ، دقيقة ، شاقة ، مصطنعة وبطيئة ، فمن الأفضل له ان يفتش عن شخص آخر »[٣] . ربما يوجد هنا بعض الاحتقار . إنما ربما كذلك يريد مونتاني ان يقول المزيد . نتذهن دائماً المسائل كما لو انها عامة ، كما لو اننا خلال لحظة نختار مع خيرنا خير كل الناس . واذا كان حكماً مسبقاً ؟ في هذه الحال لن يكون مونتاني ابداً محازباً . لا نجيد إلا ما نفعله بطيبة خاطر . ينبغي عدم التصنّع . بإمكانه ان يخدم افضل واكثر خارج الصفوف . اهو قليلٌ ، هذا الثقل الذي كان يعلق على اقواله ، لأنه كان معلوماً انه لا يكذب ولا يخدع ؟ ثم ألم يتصرف على نحو افضل بكثير

لأنه كان اقل اصراراً على ذلك ؟ .

كانت الأهواء تبدو على أنها موت الأنا ، لانها تحملها خارج ذاتها ، وكان مونتاني يحس بانها تهدده مثل الموت . يحاول الآن ان يصف لنا ما دُعي من تاريخه « اهواء حرة » : بعد ان اتضح له ان ما يحبه في خطر ، هناك ، اكد بعزم على الحركة الطبيعية التي حملته الى الخارج ، دخل في اللعبة الانسانية . بفعل هذه الحرية وهذه الشجاعة ، تغيرت الاهواء والموت نفسه . كلا ليس توسط الموت الذي يتغلب على الموت : فالادلة الجيدة هي « تلك التي تميت قروياً وشعوباً باسرها بمثل دوام امانتها لفيلسوف وترجع الى واحد : نحن احياء ، ها هنا لدينا مهامنا ، وهي نفسها طالما بقي فينا رمقٌ حيٌ . اما توسط الموت فهو مراءٍ لأنه طريقة كئيبة للعيش . يكتشف مونتاني في التحرك الذي نقله الى الاشياء ، وبالضبط لأنه اظهر تعسفه وخطره ، الدواء للموت » . « هو انذارٌ لي بانه طرف الحياة ، وليس مع ذلك هدفها ، انه نهايتها ، اقصاها ، وليس مع ذلك موضوعها . يجب ان يكون نفسه هدفاً لنفسه . دراسته المباشرة هي ان ننتظم ، ان نقود انفسنا ، ان نعذب انفسنا . تعتبر هذه الفقرة في معرفة ان نموت من ضمن الفروض الكثيرة الاخرى التي يتضمنها هذا الفصل العام والرئيسي ، ومن ابسطها ، لو ان خوفنا لا يعطيه هذه الاهمية » . ليس دواء الموت والاهواء في التحول عنها ، انما بالعكس في الانتقال الى ما ورائها كما يحملنا كل شيء الى هناك . أيهدد الآخرون حريتنا ؟ لكن « ينبغي ان نحيا وسط الاحياء » . أنجازف فيها بالحرية ؟ لكن لا حرية

حقيقية دون المجازفة . أيكدّرنا العمل والارتباطات ؟ لكن الحياة « حركة مادية وجسمانية ، عمل ناقص بماهيته الخاصة وغير موزون ، اجتهد في خدمتها حسب مقتضاها . لا معنى لشتم وضعنا : فالشر كما الخير لا يوجدان الّا في حياتنا .

يروي مونتاني ان الاطباء كانوا قد نصحوه بأن يتحزّم بمنشفة، عندما يكون مبحراً في مركب ، لمكافحة دوار البحر . « الأمر الذي لم اجربه ابداً ، يضيف ، نظراً لاعتيادي مكافحة العيوب التي فيّ والتغلب عليها بنفسي » . تقوم كل اخلاقيته على شعور اعتزاز به قرر أن يقود حياته الجسورة ، لأن لا معنى لأي شيء ان لم يكن فيها.اثر هذه العودة نحو ذاته ، بدا له كل شيء خيراً من جديد . كان يقول انه يفضل الموت « على ظهر جواد لا على سريره » . لا لأنه كان يعتمد على غضب المحارب لمساعدته انما لأنه كان يجد في الاشياء ، مع التهديد، المعونة . رأى الرباط الملتبس الذي كان يشده اليها . رأى انه ليس عليه ان يختار بين ذاته ، ـ والاشياء . الانا ليست « جدية » ، لا تحب ان ترتبط . لكن « هل هناك شيءٌ اكيد ، موطّد العزم ، محتقرٌ ، تأملي ، خطيرٌ ، جديّ ، مثل النفس ؟ ... » انها الحرية بلا شرط التي تجعل المرء قادراً على الأرتباط المطلق .يقول مونتاني عن نفسه : « كنت حريصاً في الوعد الى درجة انني اعتقد بانني وفيت اكثر مما وعدت أو توجب عليّ » . لقد فتش وربما وجد سر أن نكون ، في الوقت نفسه ، ساخرين وجديين ، احراراً وأمناء .



ملاحظة حول ماكيافيلي[1]

كيف نفهمه ؟ يكتب ضد المشاعر الخيّرة في السياسة ، لكنه ايضاً ضد العنف . يخيّب المؤمنين بالقانون كما المؤمنين بالمصلحة العامة ، لأن له الجرأة على التحدث عن « فضيلة » في الوقت الذي يجرح فيه بقسوة الاخلاق العادية . ذلك أنه يصف هذه العقدة في الحياة الجماعية حيث يمكن للاخلاق الصافية أن تكون منظمة وحيث السياسة الخالصة تستلزم شيئاً ماكـأخـلاق. قد نرتضي كلبياً ينكر القيم أو ساذجاً يضحي بالعمل . لا يحبُّ هذا المفكر الصعب والذي لا معشوق له .

لقد اغرته ، بالتأكيد ، الكلبية : وقد وجد ، كما يقول ، « الكثير من العناء في الدفاع عن نفسه » ضد رأي من يؤمنون بأن العالم « تحكمه الصدفة » . والحـال انه اذا كانت الانسانية صدفة ، فلا نرى اولاً ما يدعم الحياة الجماعية ، ما لم يكن ضغط السلطة السياسية وحده . يقوم كل دور حكم ما في منع

مـرؤوسيه من التعـدّي . يـرجـع كـل فن الحكم الى فن الحرب « وتصنع الجيوش الجيدة القـوانين الجيـدة »[1] . لا يوجد ، بين السلطة ورعيتها ، بين الانا والآخر ، ميدانٌ تتوقف المنافسة فيه . يجب اما تلقي الضغط وأما ممارسته . يتحـدث ماكيافيلي في كل لحظة عن الظلم والعدوان . الحياة الجماعية هي الجحيم .

بيد ان لماكيافيلي هذه الاصالة ، فهو ، بعد أن وضع مبدأ الصراع ، ينتقل الى ماوراثه من غير ان يغفله ابداً . فهو يجد في الصراع نفسه شيئاً آخر غير الخصومة . « فبينما يجتهد الناس في الآّ يخافوا يشرعون في اخافة الغير ، والعدوان الذي يدفعـونه عنهم يردونه الى الغير ، كما لو انه ينبغي ، بكل ضرورة ، ان نسيء أو أن يساء الينا » . ابـدأ اخيف في نفس الوقت الذي سأخاف فيه ، ارد الى الغير العدوان نفسه الذي ادفعه عني ، أُحدث الرعب نفسه الذي يهددني ، اعيش خوفي في الخـوف الذي اوحي به . لكن الألم الذي انا سببه ، ، بصدمة مرتدة ، يمزقني في نفس الوقت وضحيتي ، تحب معاودته باستمرار . هناك حلقة من الانا ومن الغير ، مشاركة سـوداء بين القـديسين ، فالسوء الذي احدثه ، احدثه لنفسي ، وانني اكافح كذلك ضد نفسي من خلال كفاحي ضد الغير . على كل حال ، ليس وجهٌ

---

(١) الأمير ، الفصل السابع عشر .

ما سوى ظلال ، اضواءٍ والوانٍ ، وها هو الجلّاد ، لأن هذا الوجه كشر بشكل معين ، يشعر سراً بارتياح ، فقد اناب قلق آخر قلقه . ليست جملةٌ ما ابداً سوى ايضاح ، مجموعة معانٍ لن تقوم مبدئياً مقام النكهة الوحيدة التي لكل فرد تجاه نفسه . ومع دلك ، يشعر الانسان الفظ ، عندما تقر الضحية بهزيمتها ، بانه غلب من خلال هذه الكلمات حياة اخرى ، يوجد امام « هو نفسه آخر » نحن بعيدون عن علاقات القوة الخالصة التي تسود بين الاشياء لقد انتقلنا ، حسب تعابير ماكيافيلي من « البهائم » الى « الانسان »[1] .

انتقلنا ، بصورة ادق ، من اسلوب صراع الى اسلوب آخر ، « من الصراع بالقوة الى الصراع بالقوانين »[2] . يختلف الصراع الانساني عن الصراع الحيواني ، لكنه صراعٌ . ليس الحكم قوة مجرّدة ، انما ليس بالاحرى تفويضاً نزيهاً لارادات فردية ، كما لو كان باستطاعتها ازالة اختلافها . يوصف الحاكم دائمًا في كتاب « الامير » ، سواء كان وريثاً للتاج ام جديداً ، بأنه مهدَّدٌ ومخاصمٌ . أحد واجبات الأمير حل المشكِلات قبل ان يجعلها انفعال المرؤوسين غير قابلة للحل[3] . يُخَيَّل ان المقصود تلافي يقظة المواطنين . ليس هناك سلطة مطلقة التفويض ، لا يوجد سوى تبلور للرأي . يتسامح ويعتبر السلطة تحصيلاً

---

(١) الامير ، الفصل الثامن عشر .

(٢) المرجع نفسه .

(٣) الامير ، الفصل الثالث .

حاصلاً . تكمن المشكلة في تلافي انفراط هذه الموافقة ، وهو ما قد يحدث في فترة وجيزة ، اياً كانت وسائل الضغط ، بعد اجتياز نقطة معينة من الازمة . السلطة من النوع المقدر . يعيش الناس تحت كنف الدولة والقانون طالما لم يُشعرهم الظلم بما لديهم مما يتعذر تبريره . السلطة المسماة شرعية هي تلك التي تنجح في تلافي « الاحتقار والحقد[1] » . «على الأمير ان يكون مرهوب الجانب بحيث انه ، اذا لم يكن محبوباً ، لا يكون على الاقل مكروهاً »[2] . لا يهم ان يلام الحكم في حالة خاصة : يتوطد في الفاصل الذي يفصل النقد عن التنكر ، المناقشة عن فقد الثقة . تنعقد علاقات المواطن بالسلطة ، كما علاقات الأنا بالغير ، بعمق اكثر من الحكم ، تقاوم الاعتراض ، طالما ليس اعتراض الاحتقار الجذري . إن السلطة ، التي ليست واقعاً محضاً ، ولا حقاً مطلقاً ، لا تضغط ، لا تُقنع : انما تخدع ، ونخدع افضل مع الاستعانة بالحرية مما مع الارهاب . يصوغ ماكيافيلي بدقة هذا الخيار بين التشرد والتراخي ، بين الردع والقانونية الذي تملك النظم الاستبدادية سره ، ولكن الذي ، بصيغة متكلّفة اللطف ، يشكل جوهر كل ديبلوماسية . نمسك احياناً بشكل افضل بمن ائتمنّاهم : « لم يجرِّد اميرٌ جديدٌ يوماً مواطنيه من السلاح ، اكثر من ذلك ، يتعجل تسليحهم ، ان وجدهم دون سلاح ، ويفهم هذا

---

(١) الفصل السادس عشر .

(٢) الفصل السابع عشر .

جيداً : لأن هذه الاسلحة باتت منذ الساعة اسلحته . . . لكن اميراً يجرِّد مواطنيه من السلاح انما هو يسيء اليهم من خلال جعلهم يظنون انه يحذرهم ، وما من شيء يثير حقدهم اكثر من ذلك[1] » « يحافظ بسهولة اكثر على مدينة اعتادت الحرية اذا حكمت من مواطنيها انفسهم[2] » . ليس هناك من ضغط خالص في مجتمع يشبه فيه كل فرد سراً كل فرد آخر ، حذراً ان كان حذراً ، واثقاً ، ان كان واثقاً : كان الاستعباد سبب الاحتقار اما الظلم فسبب الثورة . ليس افضل حماةٍ للسلطة حتى اولئك الذين صنعوها : يظنون بان لهم حقوقاً عليها أو أقلّه يشعرون بانهم في مأمن . السلطة الجديدة انما تتوجه الى اعدائها ، شرط أن ينضموا اليها[3] . اما اذا كانوا ممن لا يمكن استعادتهم ، ـ فعلى السلطة ان تضربهم عندئذ بكل قوة : « يجب امّا كسب الناس واما الحذر منهم ، فبوسعهم الانتقام لاساءات بسيطة ، لكن لا لاساءات جسيمة[4] » . قد يتردد المنتصر اذن بين اغراء المهزومين أو سحقهم . وماكيافيلي لا يخلو احياناً من الفظاظة : « الهدم هو الوسيلة الوحيدة للوقاية . كل من يصبح سيّد مدينة بدأت تنعم بالحرية ولا يهدمها عليه ان يتوقع تقويضها له[5] » . بيد ان العنف الصرف لا يمكن ان يكون الاّ

(١) الامير ، الفصل الخامس عشر

(٢) الفصل الخامس .

(٣) الفصل الخامس عشر .

(٤) الفصل الخامس .

(٥) الفصل الثالث .

ثانوياً . لن يسعه توفير الموافقة العميقة ، التي تصنع السلطة ، ولا يحل محلها . « اذا اضطر (الامير) لإنــزال عقوبة الموت ، فعليـه ان يعـرض الـدوافـع[1] » . ذلــك يعني ان لا سلطة مطلقة . . .

اذن هو أول من وضع نظرية « التعاون مع العدو » ، وضم المعارضين (كما من جهة اخرى نظرية « العامود الخامس ») ، اللتين هما ، بالنسبة للارهاب السياسي ، ما هي الحرب الباردة بـالنسبة للحـرب . لكن ، سيُـطرح السؤال ، اين المكـاسب بالنسبة لاللانسية ؟ هي أولاً في ان ماكيافيلي يدخلنا الى وسط السياسة الخاص ويسمح لنا بتقدير مهمتها اذا اردنا ان نضع فيها اي حقيقة . ثم انها في الآتي : نطلع على بداية انسانية منبثقة من الحياة الجماعية كما لو بدون علم السلطة ، وفقط بفعل سعيها الى اغراء ضمائر . يعمل شَرَكُ الحياة الجماعية في الاتجاهين : فالانظمة الليبرالية هي دائماً اقل ليبرالية مما يُظن ، بينما الانظمة الاخرى اكثر قليلاً . ليس تشاؤم ماكيافلي اذن « مغلقاً » . فقد عينّ حتى شروط سياسة لا تكون ظالمة : الا فهي تلك التي تــرضي الشعب . لا لأن الشعب يعلم كـل شيء ، انما لانه هوالبـريء، ان كـان هناك بـريء : « من الممكن بدون ظلم ارضاء الشعب ، لا الكبار : فهؤلاء يسعون الى ممارسة الطغيان ، بينما سعي هـو إلى تجنبه . . . لا يطلب الشعب الاّ ان لا يكون مظلوماً[2] » .

---

(١) الفصل السابع عشر .

(٢) الامير، الفصل التاسع

لا يقول ماكيافيلي المزيد في « الامير » عن علاقات السلطة بالشعب . انما يُعرف انه جمهوري من « المقالات في تيت ـ ليفس» . قد يكون باستطاعتنا اذن ان نطبق على علاقات السلطة بالشعب ما يقوله عن في علاقات الامير، بمستشاريه . يصف انذاك تحت اسم « الفضيلة » وسيلة للعيش مع الغير . على الأمير الآ يقرر حسب الغير : سَيُحْتقر . يجب عليه بالاحرى الا يحكم منفرداً ، لان الوحدة ليست السلطة . لكن هل من سلوك ممكن بين هذين الفشلين . « كان الكاهن لوقا يقول عن الامير الامبراطور مكسيميلان ، سيده ، الحاكم اليوم ، انه كان لا يأخذ بنصيحة احد ومع ذلك رسمته للتو . لأن الملاحظات تأتي ، كون هذا الامير لا يطلع أياً من وزرائه على مشاريعه ، حين يجب تنفيذها بالذات ، بحيث انه ، وقد دهمه الوقت وهزمته عوائق لم يكن قد توقعها ، يرضخ للآراء التي تقدّم له[1] » . هناك طريقة لتأكيد الذات تريد الغاء الغير ، ـ وتجعل صاحبها عبداً له . وهناك علاقة تشاور وتبادل مع الغير ، ليست الموت ، بل فعل الأنا نفسه . يهدد الصرّاع الأصلي بالعودة الى الظهور مجدداً : يجب ان يكون الامير من يطرح الاسئلة ، وينبغي عليه ، تحت طائلة احتقاره ، الا يمنح احداً اذناً دائمًا بالقول الصريح . لكنه ، على الاقل في اوقات التداول ، يتصل بالآخرين ، وبامكان هؤلاء الانضمام الى القرار الذي سيتخذه ، لانه من نواح معينة قرارهم . يتم تجاوز الشراسة الاصلية عندما ينعقد بين الواحد والآخر رابط العمل

---

(١) الامير، الفصل الثالث والعشرون

والمصير المشتركين . ينمو عندئذ الفـرد بالعطاءات عينها التي يقدمها للسلطة ، هناك تبادل بينهما . عندما يعبث العدو بالبلاد فساداً ، وعندما يرى المواطنون ، اللاجئون في المدينة مع الامير ، املاكهم تسلب وتنهب ، فانهم ساعتئذٍ ينذرون انفسهم له دون تحفظ : « إذ من لا يعلم ان الناس يرتبطون ببعضهم بالخير الذي يصنعون قدر ارتباطهم بالخير الذي يتلقون[1] ؟ » سيقال ما قيمة ذلك ، اذا كان الأمر ليس الا تضليلاً ، اذا كانت تلك حيلة السلطة الكبرى في (اقناع الناس بانهم يربحون عندما يخسرون ؟ لكن ماكيافيلي لا يقول ابداً بخداع المواطنين . يصف ولادة حياة مشتركة ، تجهل سدود حب الذات . وهو يخاطب آل ميديتشي ، يثبت لهم ان السلطة لا تقوم دون دعوة الى الحرية . قد يكون ربما ، في هذا الانقلاب ، الامير هو المخدوع . اذا كان ماكيافيلي جمهورياً ، فذلك لأنه وجد مبدأ مشاركة . لم يقصد ، عندما وضع التاريخ والصراع في أصل السلطة السياسية ، ان الاتفاق مستحيل ، اراد ان يعينّ الشرط لسلطةٍ لا تكون مخادعة ، وهو المشاركة في وضع مشترك .

بهذا تأخذ لا اخلاقية ماكيافيلي معناها الحقيقي . تورد دائماً له حِكَم ترد النزاهة الى الحياة الخاصة وتجعل من منافع الحكم قاعدة السياسة الوحيدة . لكن لننظر في الاسباب التي جعلته يستثني السياسة من الحكم الاخلاقي البحت : يعطي سببين الأول « أن انساناً يريد ان يكون نزيهاً تماماً ، وسط اناس غير

---

(١) الامير ، الفصل العاشر .

نزيهين ، سيلاقي الهلاك عاجلاً أم آجلاً[1] » إنها حجة واهية ، لانه بالامكان تطبيقها أيضاً على الحياة الخاصة ، حيث يبقى مع ذلك ماكيافيلي « اخلاقياً » . أمّا السبب الثاني فيقود الى ابعد : وهو أن الطيبة ، في الفعل التاريخي ، تكون احياناً فاجعة والفظاظة اقل فظاظة من المزاج السمح. « اعتبر قيصر بورجيا فظاً ، انما يدين لفظاظته بفضل ضم رومانيا (Romagne) الى ولاياته ، وباعادة الأمن والهدوء الى هذه المقاطعة التي كانت محرومة منهما منذ امد طويل . ثم سَيُقَرُّ ، اذا نظر بتجرد ، بأن هذا الأمير كان اكثر انسانية من شعب فلورنسا الذي ترك بيستويا[2] (Pistoie) تهدم حتى يتلافى الظهور بمظهر القاسي . ينبغي ، عندما يكون الأمر يتعلق بفرض تقيد المواطنين بالواجب ، الاّ تسبب ملامة الفظاظة الانزعاج ، طالما سيتضح في النهاية أن الأمير ، الذي عاقب البعض ليكونوا عبرة لغيرهم ، كان اكثر انسانية من أولئك الذين ، بتسامحهم الزائد ، شجعوا على الفوضى وتسببوا في النهاية بالجريمة وباللصوصية . لأن هذه البلبلات تخض الدولة ، بينما لا تطال العقوبات المفروضة من الأمير الاّ بعض الافراد[3] ». فما يحول احياناً النعومة الى فظاظة ، القساوة الى قيمة ، ويشوّش مبادىء الحياة الخاصة ، هو أن افعال السلطة تصدر في بعض الحالات عن الرأي ، الذي يفسد معناها ، تحدث صدىً غير متزن

---

(١) الامير ، الفصل الخامس عشر .

(٢) لكونه أباد العائلات التي كانت تقسم بيستويا إلى احزاب .

(٣) الامير ، الفصل السابع عشر .

احياناً ، تفتح أو تسد شقوقاً سرية في جبهة الرضى العام . وتحرك تطوراً ذرياً بوسعه تغيير كامل مجرى الاشياء . أو أيضاً : مثل مرايا معدة بشكل دائرة تحول شعلة صغيرة الى روعة ، هكذا افعال السلطة ، المنعكسة على مجمل المشاعر ، تتحوّل ، وتخلق انعكاسات انعكاساتها ظاهراً هو مكان الفعل التاريخي وبالنتيجة حقيقته . ترتدي السلطة هالةً من حولها ، ومصيبتها ، كما على أي حال مصيبة الشعب الذي لا يعرف نفسه كفاية ـ انها لا ترى صورتها التي تقدمها للآخرين[1] . انه اذن شرط اساسي للسياسة ان تجري في العلانية : يحكم الناس عموماً بعيونهم اكثر مما يحكمون بأيديهم . بوسع كل انسان ان يرى ، انما الذين يعرفون أن يلمسوا قليلون . كل انسان يرى بسهولة ما يبدو انه ، لكن ما من احد تقريباً يماثل ما هو ، ولا يجرؤ هذا العدد القليل من العقول الثاقبة ان يخالف المجموع ، الذي درعه جلال الدولة والحال انه ، عندما يتعلق الامر بالحكم على باطن الناس ، وخاصة باطن الامراء ، ونظراً لعدم امكان اللجوء الى المحاكم ، يجب الاّ نتعلق الاّ بالنتائج ، المهم البقاء في السلطة ، وتبدو الوسائل ، أياً كانت ، دائماً محترمة ، وسيمتدحها كل فرد[2] .

لا يعني هذا ان الخداع ضروري أو محبّذ ، بل ان شخصية اسطورية ترتسم ، من بعد ودرجة العمومية حيث تتركز

(١) « . . . اعتقد أنه يجب ان نكون امراء حتى نعرف طبيعة الشعب ، وشعباً حتى نعرف جيداً طبيعة الامراء .

(٢) الامير ، الفصل الثامن عشر .

العلاقات السياسية ، منسوجة من بعض الحركات وبعض الكلمات ، ويحبها أو يكرهها الناس بلا تبصّر . ليس الامير دجالاً ، يتعمد ماكيافيلي أن يكتب : على أمير ان يجتهد من اجل ان تكون سمعته طيبة ، رؤوفة ، شفوقة ، مخلصة وعادلة ، ينبغي عليه ان يكتسب كل هذه الصفات الحميدة[1] . ما يريد قوله ، ان صفات الرئيس ، حتى متنوعة ، مرتع للاسطورة ، لانها ليست « ملموسة » بل منظورة ، لانها ليست معروفة في حركة الحياة التي تسجلها ، انما مسمرة في مواقف تاريخية . يجب اذن ان يكون لدى الأمير احساس بالاصداء التي تحدثها اقواله وافعاله ، يجب ان يبقى على اتصال بسامعيه الذين منهم يستمد سلطته ، يجب الّا يحكم في الخيال ، يجب ان يبقى حراً تجاه فضائله حتى . يقول ماكيافيلي : ينبغي أن تكون للأمير الصفات التي تبدو أنها له ، لكن ، يضيف ، « يجب ان يبقى سيد نفسه حتى يعرض غيرها ، عندما يكون ذلك مناسباً[2] » . مبدأ سياسة ، لكن بوسعه ان يكون كذلك قاعدة اخلاق حقيقية . ذلك أن الحكم العام حسب الظاهر الذي يقلب طيبة الاميرالى ضعف ، ليس ربما خاطئاً . ما هي طيبة غير قادرة على القساوة ؟ ما هي طيبة تريد نفسها طيبة ؟ طريقة ناعمة في تجاهل الغير وفي احتقاره بالنتيجة . لا يطلب ماكيافيلي ان يحكم بالعيوب ، بالكذب ، بالارهاب ، بالحيلة ، يحاول تعريف « فضيلة » سياسية هي ، بالنسبة للأمير ، ان يتحدث الى

---

(١) الفصل السابع .

(٢) الامير ، الفصل السابع عشر .

(٣) الأمير ، الفصل السابع .

مشاهديه البكم من حوله والمأخوذين بدوار الحياة الجماعية . انها قوة ارادة حقيقية ، لأن المطلوب ان يتم ، بين ارادة الاعجاب وبين الحذر ، بين الطيبة الراضية نفسها وبين الفظاظة ، تصور مشروع عمل تاريخي يكون بوسع الجميع الانضمام اليه . ليست هذه الفضيلة عرضة للتحولات التي تشهدها السياسة الواعظة ، لانها تضعنا دفعة واحدة في العلاقة مع الغير التي تجهلها . انها تلك التي يعتبرها ماكيافيلي رمزاً للقيمة في السياسة ، ـ وليس النجاح ، لانه يعطي نموذجاً قيصر بورجيا ، الذي لم ينجح ، بل كانت له الفضيلة (Virtue) ، ويضع جانباً فرنسوا سفورزا (Fran-Cois Sforza) ، الذي نجح ، انما عرضاً[1] . إن السياسي القاسي ، كما يحدث احياناً ، يحب الناس والحرية بصدق اكثر من الأنسي الظاهر : فماكيافيلي من امتدح بروتوس ، ودانتي من ادانه . يجتاز الحكم ، بالسيطرة على علاقاته مع الغير ، الحواجز بين الانسان والانسان ويضع بعض الشفافية في علاقاتنا ـ كما لو انه لا يسع الناس ان يكونوا قريبين الاّ في نوع من البعد .

ما يجعل ماكيافيلي غير مفهوم ، انه يجمع الاحساس الاكثر حدة بالممكن وباللاعقلي في العالم مع طعم الوعي أو الحرية عند الانسان . لم يرَ ، وقد تفحص هذا التاريخ حيث تكثر البلبلات ، المظالم ، التحولات والمفاجآت ، لم ير شيئاً يعده سلفاً لتناغم نهائي . يثير فكرة قدر اساسي ، شدة تبعده عن قبضة

---

(١) الامير، الفصل السابع عشر

اعقلهم واقواهم . واذا كان في النهاية يعزِّم اخيراً هذه الروح الماكرة ، فليس بأي مبدأ مفارق ، انما بعودة بسيطة الى معطيات وضعنا . يستبعد بالفعل نفسه الأمل واليأس . اذا كان هناك شدة ، فهي بدون نوايا ، لا يمكننا أن نجد في أي مكان عقبة لم نساهم في صنعها بأخطائنا أو باغلاطنا ، لا يمكننا ابداً ان نحدّ من سلطتنا . أياً كانت مفاجآت الحدث ، لا يسعنا التخلص من التوقع ومن الوعي اكثر مما يسعنا التخلص من جسدنا . « يبدو لي ، مثلما لدينا حرية اختيار ، انه ينبغي الاقرار بأن الصدف تحكم نصف أو اكثر بقليل من نصف اعمالنا ، وباننا ندير الباقي[1] » . حتى لو افترضنا مبدأ معادياً في الاشياء ، فهو بالنسبة لنا ، كوننا لا نعرف مخططاته ، بمثابة لا شيء : « على الناس ألّا يستسلموا ابداً ؛ لأنهم لا يعلمون نهايتهم ولأنها تأتي بطرق منحنية ومجهولة ، وعليهم ، وقد املوا ، ألا يستسلموا ابداً ، أياً كان القدر أو الخطر المهددين لهم . لا تتخلف الصدفة الا عندما تتخلى عن الفهم وعن الأرادة . يمارس القدر قوته عندما لا يواجه بأي سدٍّ ، يركز جهده على نقاط الضعف[2] » . اذا بدا ان هناك سياقاً جامداً للاشياء ، فذلك في الماضي فقط ؛ اذا بدا القدر احياناً ملائماً واحياناً اخرى غير ملائم ، فذلك لأن الانسان احياناً يفهم عصره واحياناً لا يفهمه ، وتحدث الصفات نفسها وفق الحالة

---

(١) الأمير، الفصل الخامس عشر

(٢) الأمير ، الفصل الخامس والعشرون .

نجاحه وفشله ، انما لا بالصدفة[1]. يحدد ماكيافيلي ، كما في علاقاتنا مع الغير ، فضيلة في علاقاتنا مع القدر بعيدة عن العزلة قدر بعدها عن الانقياد . يعيّن كملجأ وحيد لنا هذا الحضور للغير ولزماننا الذي يجعلنا نجد الغير ساعة نتخلى عن اضطهاده ، ـ نجد النجاح ساعة نتخلى عن المغامرة ، نفلت من القدر ساعة نفهم زماننا . حتى الشدة تأخذ بالنسبة لنا شكلاً انسانياً : القدر امرأة . « اعتقد انه من الافضل ان نكون جريئين من ان نكون متحفظين ، لأن القدر امرأة ، فهي لا ترضخ إلّا للعنف وللجسارة ، يرى بالتجربة انها تستسلم للرجال العنيفين اكثر مما تستسلم للرجال الباردين » . ليس هناك شيء بالتأكيد ، بالنسبة لانسان ، يكون ضد الانسانية تماماً لان الانسانية هي وحدها في نظامه . ففكرة انسانية عرضية ولا قضية رابحة لها هي التي تعطي « فضيلتنا » قيمة مطلقة . لا تعوزنا ابداً العلامات والبشائر ، عندما نكون فهمنا ما هو ، في الممكنات الحالية ، مقبولٌ انسانياً . « اينبغي نتتكلم السماء ؟ سبق ان ابانت عن رغبتها من خلال علامات بارزة . شوهد البحر يفتح لججه ، سحابة ترسم الدرب الذي يجب سلوكه ، الماء يتفجر من الصخر والمنّ ينزل من السماء . وعلينا صنع الباقي ، لأن الله ، ان فعل كل شيء بدوننا ، يجردنا من فعل ارادتنا الحرة ، وفي الوقت نفسه من الحصة المكرسة لنا من الاختيار »[2] . اي انسية أكثر جذرية

(١) الأمير ، الفصل الخامس والعشرون

(٢) الأمير ، الفصل السادس والعشرون .

من هذه ؟ لم يغفل ماكيافيلي القيم. رآها حية ، صاخبة مثل مشغل ، مرتبطة باعمال تاريخية معينة ، ايطاليا تصنعها ، والبرابرة يخرقونها . يلتقي عند من يقوم بهذه المشروعات ، دينه الارضي باقوال الديانة السماوية . esurientes implevit bonis et divites dimisit inanes . كما يقول رينوديت A. Renaudet) « لم يُرد ابداً تلميذ جرأة روما الخدرة هذا ان ينكر الدور الذي يلعبه ، في التاريخ الشامل ، الالهام ، النبوغ ، العمل ، الذي ميّزه افلاطون وغوتيه . من جانب شيطان ما مجهول . . . انما لكي تكون للهوى المدعوم من القوة ، فضيلة تجديد عالم ، يجب ان يكون مشبعاً باليقين الجدلي قدر ما هو مشبعٌ بالاحساس . اذا كان ماكيافيلي لا يستبعد الشعر والحدس من ميدان التطبيق ، فهذا الشعر حقيقة ، وهذا الحدس يتألف من نظرية ومن حساب »[1] .

إم ما نرفضه عنده ، فكرة أن التاريخ صراعٌ والسياسة علاقة مع بشر لا مع مبادىء . ايوجد مع ذلك ما هو مؤكد اكثر ؟ الم يظهر التاريخ ، وبعد ماكيافيلي بصورة افضل من قبله ، ان المبادىء لا تلزم بشيء وانها طيّعةٌ مع كل الاهداف ؟ فلندع التاريخ المعاصر . كان الالغاء التدريجي للرق قد اقترحه الاب غريغوار عام ١٧٨٩ . ولم تقره بالتصويت الجمعية التأسيسية الا عام ١٧٩٤ ، حيث تظاهر في فرنسا ، حسب

---

(١) ماكيافيلي، ص. ٣٠١

اقوال احد المعمرين ، « خدمٌ ، فلاحون ، عمالٌ ، مزارعون مياومون ضد ارستقراطيـة الجلد »[1] ، وحيث لم تعد البـورجوازيـة المحلية ، التي كـانت تجني من سـان ـ دومينـغ محـاصيلها ، تحتـل السلطة . يعرف الليبـراليون فـن الامسـاك بالمبادىء على منحدر النتـائج غـير المناسبـة . أكثر من ذلـك : المبادىء المطبقة في وضع منـاسب هي وسائل اضطهاد . لاحظ بيت (pitt) ان خمسين بالمئة من العبيد المستوردين الى الجزر البريطانيـة يباعـون مجدداً الى المستعمـرات الفرنسيـة . يصنع النخّاسة الانكليز رخاء سان ـ دومينغ ويفتحون السوق الاوروبية امام فرنسا . يتخذ موقفا اذن ضد الرق :

« طُلب من ويلبر فورس (Wilberforce) ، كتب م جيمس ، الدخول في الحرب . كان ويلبر فورس يمثل مقاطعة يوركشير (Yorkshire)الهامة ، وهو رجلٌ واسـع الشهرة ، كـانت تعابـير الانسانية ، العدالة ، الخجل الوطني ، الخ لا تفارق فمه . . . جاء كلاركسون (Clarkson) الى باريس ليوقظ الطاقات الغافية (في جمعية اصدقاء السود) ، لاعانتها مالياً ، واغراق فرنسـا بالدعاية الانكليزية[2] » . لا مجال للانخداع حول المصير الذي كانت تحتفظ به هذه الدعاية لعبيد سان ـ دومينغ : فبعد سنوات قليلة ، يوقّع بيت ، في الحرب مع فرنسا ، مع اربعة مستوطنين فرنسيين اتفاقاً يضع المستعمرة تحت حماية انكليزية حتى السلام ، ويعيد الرق والتمييز الخلاسي . بالتأكيد ، ليس المهم فقط معرفة

(١) جيمس : اليعاقبة السود ، ص ١٢٧ .
(٢) جيمس : اليعاقبة السود ، ص ٤٩ .

اية مبادىء يتم اختيارها ، بل أيضاً مَنْ ، اية قوى ، أي اناسٍ يطبقونها . هناك ما هو واضح أيضاً : المبادىء نفسها قد تخدم الخصمين . فعندما ارسل بونابرت فِرَقاً ضد سان ـ دومينغ حيث ستهلك ، فقد كان كثيرٌ من الضباط وكل الجنود يعتقدون انهم يقاتلون من اجل الثورة ، كانوا يعتبرون تـوسان (Toussaint) خائناً باع نفسه للكهنة ، للمهاجرين وللانكليز . . . كان الناس كذلك يعتبرون انهم ينتمون الى جيش ثوري . بيد انهم كانوا ، في بعض الليـالي ، يسمعون العبيـد داخـل القلعـة يُنشـدون المارسيّيز (La Marseillaise) ، السا ايرا (Leca ira)وغيرهما من الاناشيد الثورية . يروي لاكروا ان الجنود المخدوعين ، لدى سماعهم هذه الاناشيد ، كانوا ينهضون وينظرون الى ضباطهم كما ليقولوا لهم : اتكون العدالة بجانب اعدائنا البرابرة ؟ الم نعد جنود فرنسا الجمهورية ؟ وهل بتنا ادواتٍ سياسية مبتذلة[1] لكن ؟ كانت فرنسـا بلد الثورة . وبـونابـرت ، الذي ضمى ببعض مكاسبه ، كان يسير ضد توسان ـ لوفرثور (Toussaint-Lauverture) . كان الأمر اذن واضحاً : كان توسان من انصار الثورة المضادة ويعمل في خدمة الخارج . فهنا كما غالباً ، يتقاتل الجميع باسم القيم نفسها : الحرية ، العدالة امّا ما يفرِّق ، فهو نوع الاشخاص الذين يطالب لهم بالحرية وبالعدالة ، الذين يُراد صنع مجتمع منهم : العبيد أم الاسياد . كان ماكيافيلي محقاً : يجب وجود قيم ؛ انما هذا غير كافٍ ، وانه لخطِرٌ حتى الاكتفاء بهذا ، طالما لم يتم اختيار اولئك الذين سيحتلون بهذه القيم في

(١) المرجع السابق . ص ٢٧٥ ـ و ٢٩٥ .

الصراع السياسي ، فلا شيء قديم . والحال اننا لا نرى في الماضي فقط جمهوريات ترفض المواطنية لمستعمراتها ، تقتل باسم الحرية وتشن الحملات باسم القانون . لن تلومها على ذلك ، بالطبع ، حكمة ماكيافيلي القاسية . التاريخ صراعٌ ، ولو لم تكن الجمهوريات تصارع لزالت . يجب علينا على الاقل ان نرى ان الوسائل تبقى دموية ، عديمة الشفقة ، دنيئة . خديعة الحروب الصليبية الكبرى هي في عدم الاعتراف بذلك . كان يجب كسر الطوق . انما بالطبع على هذه التربة انتقاد ماكيافيلي ممكن وواجب . لم يكن مخطئاً في التشديد على مشكلة السلطة . لكنه اكتفى بان يذكر بكلمات حكمًا لا يكون ظالماً ، لم يسع بكل نشاط الى تعريف له . امّا ما تبط همته ، فهو ايمانه بان الناس لا يتغيرون وبأن انظمة الحكم تتعاقب دورياً[1] . سيكون هناك دائمًا نوعان من الناس ، من يعيشون ومن يصنعون التاريخ : فالطحان ، الخباز ، الفندقي الذين يمضي ماكيافيلي المنفي نهاره معهم ، يشرثر ويلعب بالنرد (« عند ئذ ، يقول ، تحدث خلافات ، تعلو كلمات غيظ ، شتائم تقع خصومة من اجل فلس ، تطلق صيحات تسمع حتى في سان كاسبانو (San laseiauo) . غارقاً في هذا الفقد المدقع ، استنفد كلياً خبث قدري ») ، والرجال العظام الذين يقرأ في المساء ، وقد ارتدى لباس البلاط ، تاريخهم ، الذين يسألهم ، الذين يجيبونه دائمًا (« ولا اعود اشعر ، كما يقول ، طيلة اربع ساعات طوال ، باي ضجر ، انسى كل بؤس ، لا اعود اخشى الفقر ، ولا يعود

---

(١) ديسكورسي ، I ، اورده رينوديت ، ماكيافيلي ، ص ٧١ .

الموت يرعبني . انتقل كلياً اليهم[٢] ») . لم يتحلّ يوماً بلا شك عن مخالطة الناس العفويين : لن يمضي اياماً في تاملهم لو لم يكونوا بالنسبة له بمثابة سر : اصحيح انه بوسع هؤلاء الناس ان يحبوا وأن يفهموا الاشياء نفسها التي يفهم ويحب ؟ فعندما يرى مثل هذا الضلال من جهة ، ومثل هذا الفن الطبيعي في القيادة من جهة أخرى ، يغويه الاعتقاد بعدم وجود انسانية ، بل رجال تاريخيين ومعذبين ، ـ والوقوف الى جانب الأولين . وعندئذٍ ، وبعد أن زال كل مبرر لتفضيل « نبيٍ مسلّح » على آخر ، لم يعد يتصرف إلاّ على غير هدى : علّق على ابن لوران دو ميدتشي آمالاً طموحة جداً ، وآل ميدتشي ، حسب قواعده الخاصة ، يجازغون به من دون استخدامه . ويشجب ، مع أنه جمهوري ، في مقدمة « تاريخ فلورنسا » ، الحكم الذي اصدره الجمهوريون ضد آل ميدتشي ، والجمهوريون ، الذين لم يغفروا له ذلك ابداً ، لن يستخدمونه بدورهم . يعوز سلوك ماكيافيلي ما كان يعوز سياسته : خطٌ هادٍ يتيح له ان يميز ، بين السلطات ، تلك التي يمكن رجاء شيء معقول منها ، وأن يرفع بعزم « الفضيلة » فوق الانتهازية .

ينبغي ان يضاف أيضاً ، كي يكون هناك انصافٌ ، ان المهمة كانت صعبة . كانت المشكلة السياسية أولاً ، بالنسبة لمعاصري ماكيافيلي ، في معرفة اذا كان الايطاليون سيكونون لامد طويل مخطوراً عليهم ان يزرعوا وأن يعيشوا من قبل الغزاة الفرنسيين ،

---

(١) رسالة الى فرنشيسكو ـ فيتوري ، اوردها رينوديت ، ماكيافيلي ، ص ٧٢ .

الاسبان ، او غزاة البابوية . ماذا كان بوسعه أن يريد بمعقولية ، إن لم يكن امة ايطالية وجنوداً لصنعها ؟ كانبغي ، لصنع الانسانية ، البدء بصنع هذه القطعة من الحياة الانسانية . اين كان ، وسط تنافر اوروبا تجهل نفسها ، عالِم لم يُقم جردته الخاصة وحيث لم تكن تلاقت بعد انظار البلدان والناس المشتتين ، الشعب الكلي الذي يستطيع ان يتشارك في صنع مدينة شعبية ايطالية ؟ كيف كانت شعوب كل البلدان تعارفت ، تداولت وتوافقت ؟ لا يوجد أنسية جدية الاّ تلك التي ترقب ، من خلال العالم ، تعرف الانسان الفعلي على الانسان ؛ لا يمكنها اذن استباق الوقت الذي تعطي فيه الانسانية نفسها وسائل اتصالها وتشاركها .

انها موجودة اليوم وقد استعاد ماركس قبل مئة عام مشكلة انسية فعلية كان طرحها ماكيافيلي . هل بالامكان القول انها حلت ؟ لقد عزم بالضبط ماركس ، لصنع انسانية ، على ايجاد سند آخر ، غير سند المبادىء ، الملتبس دائمًا . فتش في وضع وفي التحرك الحيوي للناس الاكثر استغلالاً ، الاكثر اضطهاداً ، الاكثر حرماناً من السلطة ، عن اساسٍ لسلطة ثورية ، اي قادرة على الغاء الاستغلال والاضطهاد . لكن اتضح ان كل المشكلة كانت في تكوين سلطة من لا سلطات . اذا ما انه كان عليها ، كي تبقى سلطة للبروليتاريا ، ان تتبع تغيرات وعي الجماهير ، وسيقضي عليها عند ئذٍ بسرعة ، واما انه كان عليها ، اذا ارادت التملص منها ، ان تنصّب نفسها حاكمة على مصالح البروليتاريا ، فتتشكل عند ئذ كسلطة بالمعنى التقليدي ،

وتكون الخطوط الاولى لطبقة حاكمة جديدة . لم يكن ممكناً وجود الحل الآ في علاقة جديدة كلياً بين السلطة وبين الخاضعين لها . كان يلزم اختراع هيئات سياسية قادرة على مراقبة السلطة من دون الغائها ، كان يلزم قادة قادرين على ان يوضحوا لمرؤ وسيهم مبررات سياسية ، وعلى ان يحصلوا منهم تلقائياً ، ان لـزم الأمر ، على التضحيات التي تفرضها عليهم السلطة عادة . وضعت الخطوط الاولى لهذه الهيئات السياسية ، كما ظهر هؤلاء القادة في ثورة ١٩١٧ ، لكن الحكم الثوري ، منذ عهد عامية كرونستدت (La Corumune de Creristalt) ، فقد الاتصال مع قسم من البروليتاريا ، مع انه يعاني ، وبدأ هذا الحكم يكذب لاخفاء النزاع صرّح بأن مجلس قيادة المتمردين في ايدي الحرس البيض ، كما اعتبرت فرق بونابرت توسان لوفرتور عميلاً للخارج . بات التباعد يموّه بالتخريب ، والمعارضة بالتجسس . تعود الى الظهور داخل الثورة الصراعات التي كان يفترض بها تجاوزها . ثم إن المعارضة ، وكما لاعطاء الحق لماكيافيلي ، لا ينقصها حتى ، في الوقت الذي تلجأ الحكومة الثورية الى خدع السلطة الكلاسيكية ، مشاعر التعاطف عند اعداء الثورة . انتزع كل سلطة الى ان « تستقل ذاتياً ، وهل الأمر هنا قدر محتوم في كل مجتمع بشري ، او ان تطور عرضي ، مرتبط بظروف الثورة الخاصة في روسيا ، بسر الحركة الثورية قبل ١٩١٧ ، بضعف البرولتباريا الروسية ، الأمر الذي ما كان ليحدث في ثورة غربية ، تلك هي بالطبع المشكلة الاساسية . على اي حال ، بامكاننا ان نستخلص ، الآن وقد اصبحت وسيلة كرونستدت نظاماً وقد حلت السلطة الثورية بعزم محل البروليتاريا كطبقة

حاكمة ، مع مع صفات القوة لنخبة لارقابة عليها ، ان مشكلة انسية فعلية ، بعد مئة عام على ماركس ، تبقى باكملها ، وان نظهر اذن تسامحاً ازاء ماكيافيلي ، الذي لم يكن بوسعه سوى استشفافها .

اذا دعيت انسية فلسفةٌ للانسان الباطني الذي لا يجد اية مشكلة مبدأ في علاقاته مع الاخرين ، أية كمدة في العمل الاجتماعي ، ويستبدل الثقافة السياسية بالارشاد الاخلاقي ، فماكيافيلي ليس أنسياً . لكن اذا دعيت أنسية فلسفة تواجه كمشكلة علاقة الانسان بالانسان وتكوّن وضع وتاريخ فيما بينها يكونان مشتركين لهما ، فينبغي ساعتئذ القول إن ماكيافيلي صاغ بعض شروط انسية جوية . ويأخذ عند ئذ شجب ماكيافيلي ، الشائع جداً اليوم ، معنى مقلقاً : الا انه قرار اغفال مهام انسية حقيقية . يوجد اسلوب واحد لشجب ماكيافيلي وهو ما كيافيلي ، انه الخدعة النقية للالئك الذين يرفعون عيونهم وعيوننا نحو سماء المبادىء لتحويلها عما يفعلون . وهناك اسلوب للثناء على ماكيافيلي وهو نقيض الماكيافيلية تماماً لأنه يكرم في عمله مساهمة في الوضوح السياسي .

فهرس

منشورات عويدات ١٩٨٣/٨٤٠



Maurice Merleau- Ponty

Eloge de la philosophie et autres essais

Texte traduit en arabe
par
Kezhaia Khoury

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris



زدني علماً

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth – Paris